MORMÂNTUL COMUNISMULUI ROMÂNESC

ALEXANDRU MATEI

MORMÂNTUL COMUNISMULUI ROMÂNESC
„Romantismul revoluționar“ înainte şi după 1989

Prefață de
Adrian Cioroianu

IBU PUBLISHING

Redactor: Gabriela Popescu
Corector: Miruna Ion
Design copertă: Andrei Tudoran

© IBU Publishing, 2011

www.ibupublishing.ro

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
LAURIE, HUGH
Traficantul de arme / Hugh Laurie ; trad.: Laurenţiu Dulman. - Bucureşti : IBU Publishing, 2010
ISBN 978-606-92284-4-9

I. Dulman, Laurenţiu (trad.)

821.111-31=135.1

Trebuie să acționăm cu mai multă hotărâre pentru a imprima un spirit nou în munca şi activitatea noastră. Să nu uităm că a fi comunist cere să fii şi puțin idealist, în sensul nu al concepției idealiste, în sensul unui anumit romantism revoluționar, cum îl numeam noi pe timpuri.

Nicolae Ceauşescu,
Plenara CC al PCR, 3-5 noiembrie 1971

Invitație la valsul tandru al polemicii de calitate

Iată un volum pe care, într-un fel, îl veți fi așteptat de ceva vreme. Nefiind, propriu-zis, om de litere – precum marea majoritate a celor pe care-i veți găsi citați în această carte –, eu n-am reușit, la finalul acestor pagini ale lui Alexandru Matei, să pun într-un context precis toate ideile pe care autorul le semnalează, le subliniază sau le penalizează. Prin virtutea împrejurărilor – și grație unei alte muze pe care o servesc –, n-am citit toate cărțile și toate intervențiile public(istic)e la care Matei face trimitere (mă întreb dacă va fi fiind cineva care să le fi citit pe toate).

Nu vreau să spun că autorul ar fi un intelectual român cu lecturi peste medie și meditații asupra textelor pe măsură (aceasta este evident și o veți descoperi singuri, cu mai mică sau mai mare plăcere), ci mai curând vreau să vă fac părtași la o surpriză plăcută pe care am avut-o spre capătul acestor pagini pline de miez și de mize. Anume că, inclusiv prin efortul polemic (alteori doar recuperator) al lui Alexandru Matei, ne apare mai clară dinamica de fond și de formă din lumea ideilor românești de azi și tot clară mișcarea nu numai de la suprafața evenimentelor, ci și din adâncurile contactelor și conflictelor de idei. În astfel de pagini se simte o tectonică a câtorva fa(mi)lii intelectuale ce se vor contura din ce în ce mai precis – probabil – în deceniul care vine: poate o „nouă stângă", poate o „nouă dreaptă", poate o „non-stângă și non-dreaptă" etc. Și sper ca numărul celor ce așteptau un astfel de volum să fie mare – din simplul motiv că polemica de idei ține de starea de sănătate a unei culturi.

Acest volum are, cum spuneam, o miză – una de larg contur, culturală și intelectuală: în ce fel putem vorbi despre comunism în afara binomului standard, adică dincolo de revanșă *versus* regrete?

Interogația de la care pleacă Alexandru Matei privește validitatea descrierii proiectului comunist drept o formă derapată de *romantism* social. Promițând o lume mai dreaptă și mai bună, o lume a egalității demne, fericite și a muncii cu răsplată garantată, comunismul a fost pesemne una dintre cele mai frumoase utopii sociale din istoria umanității. A propune discuției caracterul *romantic* al acestui proiect nu înseamnă reevaluarea lui, nici regretul după el și nici promisiunea unei revanșe, în numele vreunei stângi românești trecute sau prezente („ce pot spune despre cei de stânga din moment ce, în spațiul public românesc, ei abia acum încep să existe?" – se întreabă legitim, la un moment dat, autorul). Ceea ce face Alexandru Matei e să propună dezbaterii o ipoteză de lucru – și, cred, aceasta reprezintă deja un mod meritoriu de a lua distanță față de comunism. A sugera spațiului intelectual românesc ideea că autentica eliberare de comunism nu este *anticomunismul* (cu atât mai straniu cu cât acesta din urmă este, din toate punctele de vedere, unul *postcomunist*), ci discutarea relaxată, echilibrată și dezinhibată a comunismului – iată ceva ce încă, la noi, aduce a act temerar. Probabil e firesc să nu (ne) fie ușor. Asemenea lui Adorno, care se întreba dacă se mai poate scrie poezie după Auschwitz, la rându-ne părem sceptici că discutarea comunismului românesc (sau european) se poate face cu echidistanță și calm (ca și cum comunismul – cu promisiunile sale neonorate și cu crimele sale – nu ar fi existat niciodată dincolo de teoria lui). Vreme de două decenii, ideea proprie unui *conventional winsdom* local a fost aceea că a discuta despre comunism fără un rictus sau fără o grimasă pe față este, în sine, o formă de impietate la adresa milioanelor de victime – reale, nu teoretice – ale acestei utopice teorii sociale devenite, într-un anume moment și în anume spații, practică de guvernare.

Numai că în tot acest ultim timp, în câmpul literar/intelectual al României de azi și-a făcut loc o generație care, printr-un simplu determinism cronologic, pare a fi mai curând imună la acest *tabu*. Este o generație care și-a început adolescența (și studiile superioare) într-o epocă de haotică libertate, care n-a fost obligată să se comporte în paradigma dublului limbaj și care, cu ochi tineri, privește capitalismul românesc actual ca pe o realitate perfectibilă, și nu ca pe un deziderat. Este o generație care n-a mai trăit, la nici una dintre vârstele de început ale maturității, comunismul ca experiență proprie. Uneori pare a li se reproșa un lucru, de către părinții lor sau de către profesorii lor: nu că n-au apucat să trăiască în comunism (aceasta ar fi absurd), ci că

refuză să priceapă „evidența“ (sau ceea ce generațiilor anterioare lor li se pare a fi evident) în legătură cu comunismul.

Şi totuşi, în opinia mea – care-i una a unui intelectual asumat de dreapta, neademenit vreodată de sirenele ideatice ale marxismului –, există câteva puncte în analiza comunismului est-european care, în România, n-au fost atinse decât tangențial şi fără mari consecințe asupra discursului public de către generațiile care-s azi trecute de 35 de ani. Mă refer aici numai la două, deşi probabil că am putea identifica mai multe:

i) Practica de guvernare a regimurilor leniniste din est a fost mereu învăluită într-o mantie de *teribil entuziasm*. Cine citeşte astăzi cu ochi inocenți discursul oficial şi propaganda unui regim precum cel comunist din România anilor ’60-’70 nu poate să nu remarce acest sentiment îmbătător de asigurare continuă, repetată, că totul e posibil, că transformismul social are o țintă nobilă şi că viața de mâine va fi una mai bună decât cea de azi. Desigur că totul s-a dovedit a fi o fantasmă; dar, cu toate astea, devine clar (sociologic vorbind) că aceia care – în număr notabil – par a regreta *ceva* din regimul trecut nu se referă la Gheorghiu-Dej sau la N. Ceauşescu ca persoane, nici la Marea Adunare Națională ca instituție sau la vreo lege anume ca indicator social; ci regretă acel sentiment (fără îndoială, o formă de *romantism* social) că, dincolo de sacrificii sau de penalizări de moment, viața de mâine avea totuşi un sens, iar viitorul era garantat (de către putere, evident) ca fiind cu necesitate mai bun decât prezentul.

Astăzi ştim bine că această promisiune a fost deşartă – dar la fel de bine ştim că şi promisiunile imediate ale postcomunismului au fost încălcate la rându-le. Câte dintre fantasmele noastre politico-sociale din primii ani ’90 mai stau azi în picioare? În plus, pe cât de optimist (deşi fals) era discursul public al anilor ’60-’70, pe atât de descurajator (şi la fel de fals, din acest punct de vedere) este discursul public de azi. Atunci statul era descris ca omnipotent şi garanta fiecăruia o pâine după valoarea muncii, promitea şcoli noi şi spitale tot mai bune; azi statul e descris ca total impotent, nemaiputând promite nici pâine şi nici muncă, nici spirt într-un spital şi nici o tablă neagră într-o şcoală de la țară. Atunci România era descrisă ca fiind o țară de care trebuia să fii obligatoriu mândru; azi, România e văzută (şi descrisă de către români în *media* lor) mai cu seamă ca o țară din care obligatoriu trebuie să pleci dacă nu vrei să te sufoce jena de a trăi aici. Aşadar: acel

optimism prefabricat al deceniilor „bune“ ale comunismului a fost, fără îndoială, o formă de alienare; dar aceasta nu înseamnă că discursul de un pesimism atroce de astăzi, care prezintă tranziția ca fiind un eşec şi democrația ca fiind o farsă, nu este şi el tot o formă de alienare.

Ei bine, intelectualul tânăr de azi e invitat să treacă printre Scylla şi Caribda acestor tentații facile (regretul față de trecut sau, dimpotrivă, desconsiderarea totală a acelui trecut) şi mai ales are posibilitatea de a spune că unele convingeri politice clamate atunci, ca şi unele convingeri politice clamate azi pot fi în egală măsură false sau adevărate, în funcție de individul care le declamă. Cred că nu mai e pentru nimeni un secret că, din punctul de vedere al sincerității convingerilor sale, încrederea în comunism a lui N. Ceauşescu era probabil mai mare şi mai genuină decât încrederea în democrația liberală a jumătate dintre membrii Parlamentului român de astăzi. A spune aceasta nu reevaluează pozitiv comunismul românesc şi nici nu-l cosmetizează – ci doar introduce puțină logică şi măsură într-un discurs public precum cel actual, care trebuie deparazitat atât de remanențele procomunismului de tribună, cât şi de scamele anticomunismului *post factum*. Este ceea ce, în fond, propune aici Alexandru Matei.

ii) În al doilea rând, generația tânără de intelectuali români care iese la lumina tiparului sau pixelilor – precum Alexandru Matei, acum – mi se pare cea mai nimerită pentru a discuta *când*, *de ce* şi *cum* regimul comunist (din România şi din restul fostului lagăr) a propus, de fapt, *o variantă de modernizare* a societății. Această formulă, receptată în formă brută şi nedigerată mental, poate să pară scandaloasă. Şi, cu toate acestea, am convingerea că cei care astăzi au (+/–) 25 de ani nu vor mai avea nici o reținere în a accepta (şi discuta aşa cum trebuie) ideea că, din România şi până în China, din Afganistan şi până în Cuba, regimurile zise „socialiste“ de extracție leninistă au propus, fiecare în felul său, proiecte ce se doreau modernizatoare în raport cu societățile sub control. Din acest punct de vedere, comunismul a fost, repet, *o variantă de modernizare*; nu *modernizarea* cu majusculă, nici *modernizarea* cu ghilimele – ci, pur şi simplu, o variantă a modernizării care o vreme a părut a funcționa, după care, nesustenabilă fiind, a clacat absolut peste tot.

Dar eşecul comunismului – clar şi de neregretat – nu înseamnă că societățile în care el a ajuns (sau a fost impus) la conducere erau impecabile înainte de comunism; nu înseamnă că ele erau mulțumitoare pentru majoritatea celor ce le animau şi nu înseamnă, mai ales, că ele

au redevenit impecabile imediat ce regimurile comuniste au fost înlăturate, iar anticomuniştii (sinceri sau prefabricaţi) au cucerit piaţa publică.

În fine, eşecul comunismului nu înseamnă că alte ideologii (sau *ideologeme*) sunt automat mai adevărate numai prin faptul că se autorecomandă ca fiind panacee miraculoase pentru tratamentul anticomunist. Vindecarea de comunism nu este adusă nici de naţionalismul exclusivist, după cum vindecarea de logoreea ateistă nu este adusă de zelul logoreic al „pastorilor" sau fundamentaliştilor religioşi, „salvatorilor" sau „mântuitorilor" autoinventaţi şi autolivraţi prin telecomandă, ca orice produs ficţional al televiziunii. Am temerea, bunăoară, că junele Edgar Morin era mai sincer în convingerea lui comunistă de la 20 ani – despre care vorbeşte în superba carte *Autocritique*, publicată la finele anilor '50 – decât este maturul Dan Puric (unul dintre personajele pe care le veţi găsi amintite în paginile următoare) în cărţile sau *predicile* sale patriotico-ortodoxiste şi cvasi-(tele)evanghelizatoare de azi. Sau, altfel spus: a refuza varianta de modernizare propusă de comunism nu înseamnă a accepta automat varianta de antimodernism a nostalgicilor unui creştinism de operetă.

* * *

Punând în discuţie critic texte (sau contexte) semnate de Ana Blandiana, Gabriel Liiceanu, Andrei Pleşu, H.-R. Patapievici, Mihail Neamţu, Mircea Badea, Traian Ungureanu, Sorin Lavric etc. (personaje inegale, cu validări şi cu merite diferite în cultura noastră contemporană), cartea lui Alexandru Matei este una polemică, dar nu pamfletară (mi se pare o calitate, dată fiind decăderea genului literar pe nume *pamflet* în actualitatea mediatică românească!). Urbană şi argumentată, această polemică aduce aminte de cărţi bune despre care păream a fi consolaţi cu gândul că le vom citi mai cu seamă în franceză.

Închei prin a spune că volumul de faţă lasă deschisă povestea pe care o spune şi nimeni nu va fi dezamăgit de acest (ne)sfârşit. Nu e foarte clar dacă Alexandru Matei este un intelectual de stânga („fascinaţia constantă pe care o exercită ideile de stânga ţin de tendinţa lor de a se caza printre feluri de *a fi*, nu în teritoriile lui *a avea*" – spune el la un moment dat şi mi se pare a fi o observaţie corectă, din orice parte

a spectrului politic ai privi-o) şi nici nu contează foarte mult acest detaliu pentru cel ce îl va însoți prin lectură. În plus, autorul nu clamează că ar avea indubitabil dreptate în tot ce spune (şi probabil că nici nu are, ca orice bun eseist) – dar mai important e că sugerează punctele de dubiu în ceea ce, ritos pe alocuri, au spus (sau scris) alții. Acest gen de analiză a postcomunismului cultural trebuia să apară, odată şi odată. Cartea de față este un astfel de exemplu, argumentând că polemica în limba română mai poate avea stil, conținut şi un viitor decent.

Aş fi, *bref*, încântat să polemizez cu un astfel de intelectual: tânăr, citit, cu umor şi cu bun-simț. Dar, până una-alta, iată-mă-s scriindu-i prefața, în speranța că cei ce vor trece dincolo de ea vor fi mulți şi cu mintea la fel de deschisă.

Adrian Cioroianu
11 martie 2011

Iubiți alegători, eu nu sunt orator şi nu vreau să siluiesc cu vorbe meşteşugite voința dumneavoastră. De aceea, n-am să vă spun decât două cuvinte, şi aceste două cuvinte sunt: vă rog să nu mă votați. Să nu mă votați!

Tudor Muşatescu, *Titanic vals*

Supremația esteticului

Ceea ce propun în această carte este în primul rând o perspectivă inedită asupra prezentului social românesc în ceea ce are el discursiv: o privire din perspectiva a ceea ce voi numi *democrație capitalistă*[1], cu o sintagmă care nu aparține unei anumite doctrine politice sau economice, ci culturii. Dar o privire anume, circumstanțiată de poziția istorică a acestui regim deopotrivă politic, estetic şi cultural: una care priveşte, înapoi, comunismul românesc în ipostaza lui ceauşistă şi, înainte, despărțirea de acest trecut prin asimilarea lui pe două căi: obişnuința de a recunoaşte în comunism o utopie politică, cu tot ceea ce are nociv utopia politică pentru confortul ontologic al omului occidental, dar şi curajul de a recunoaşte tot în acelaşi comunism un nume al unui ideal, al unei fantasme la fel de umane pe cât de nedorit este efortul de a-l realiza în Istorie. Comunismul romantic este o sintagmă-test: ea presupune atât originea culturală romantică a utopiei, dar şi a esteticii comuniste (şi asta în ciuda „materialismului dialectic" marxist, care, la fel ca şi pozitivismul lui Auguste Comte, dualismul lui Saussure sau al lui Bergson, nu reprezintă decât versantul denegativ al romantismului, cu atât mai romantic aşadar!), cât şi fibra profund romantică a omului occidental al secolului XX, un om de care poate ne îndepărtăm astăzi, dar pe care-l recunoaştem în noi nu doar când citim într-un anume fel poezia, ci şi când ne proiectăm într-un anume fel existența intimă şi (încă) cea socială. Comunismul este romantic – sau porneşte de aici – aşa cum romantismul poate

[1] Nu am în vedere această definiție a *„democrației burgheze (capitaliste)* – formă de guvernare care sprijină interesele burgheziei, ale capitaliştilor, ale unei minorități a populației; este de fapt o dictatură burgheză, cu limite istorice determinate, generate de interesele menținerii capitalismului, ale apărării şi dezvoltării sistemului de exploatare şi asuprire a oamenilor, ce împiedică participarea lor reală şi deplină la viața politică şi îi supune diverselor forme de manipulare politică şi ideologică" (preluat din „Arhiva marxiştilor pe internet", la http://www.marxists.org/romana/dictionar/d/Democratie.htm). Doar dacă acceptăm că noi toți suntem burghezia, unii în drum spre ea, alții deja la adăpost, în fine, ultimii evadați de acolo, dar reîntorşi repede la matcă (cazul lui Radu Cosaşu este tipic).

ajunge la comunism. Dar nu o istorie a ideii de comunism vreau eu să fac – o idee sensibilă mai degrabă decât *sensible* – şi nici o istorie politică a romantismului, şi nici măcar o astfel de istorie restrânsă la cultura română. Intenția mea, care se va vădi mai ales în partea a doua acestei cărți, este cea de a aplica „comunismul romantic" într-un soi de experiment discursiv, aşa cum ai face cu o substanță chimică lăsată să acționeze în diverse tipuri de atmosferă pentru a-ți putea da seama cum se manifestă sensibilitatea la ea. Procedez ca şi cum aş insera „comunismul romantic" în diverse texte ale unor intelectuali români contemporani pentru a studia modurile în care ei reacționează față de această proximitate. „Comunismul" este, pentru intelectualul român de astăzi, o proximitate periculoasă. El ştie că are de-a face cu o noțiune romantică – sau măcar „antiromantică", ceea ce e acelaşi lucru –, dar n-o va recunoaşte, din rațiunea, apodictică, a îndepărtării comunismului de judecăți morale. Dacă recunosc un comunism romantic, cum l-aş putea condamna? Cum aş putea lăsa pradă esteticului o noțiune care aureolează, altminteri, întreaga mea virtute, permițându-i astfel să se exprime cu cele mai insignifiante ocazii, ca un parfum scump pe care oricine îl va recunoaşte?

Şi totuşi, comunismul e în primul rând romantic. Pornind de la Kant şi Schiller, interpretați din perspectiva artelor şi a politicilor europene de mai târziu, comunismul modern are ca principală sursă ceea ce Schiller numeşte o „educație estetică", adică un fel de a vedea lumea ca operă de artă – fie această artă la fel de violentă ca orice act criminal. Priviți această demonstrație în trei timpi a lui Schiller, făcută în urma lecturii *Criticii facultății de judecare* şi apărută în timpul Revoluției Franceze:

> Încât, dacă parcurgem diferitele forme sub care moralitatea se manifestă, le vom putea reduce la acestea două: sau natura sensibilă se adresează sufletului ca ceva să se întâmple sau să nu se întâmple, iar voința dispune după legea rațiunii; sau rațiunea este aceea care propune şi voința o ascultă fără să mai întrebe simțurile. [...]
>
> Când defunctul duce Leopold de Braunschweig, pe malul Oderului furios, îşi punea întrebarea dacă să-şi rişte sau nu viața în torentul vijelios pentru a salva câțiva nefericiți care, fără el, erau sortiți pieirii, şi când el – eu presupun acest caz – s-a aruncat în luntrea în care nici un altul nu vrea să calce, numai din conştiința datoriei, nu există, desigur, nimeni care ar putea contesta că a procedat absolut moral. [...] S-a produs mai întâi ideea datoriei şi abia după aceea s-a trezit instinctul de conservare ca să combată prescrierea rațiunii. [...]

> Presupunem acum că [...], căruia raţiunea i-a prescris să facă un lucru împotriva instinctului naturii [de supravieţuire], ar avea un simţ al frumosului atât de fin, încât l-ar încânta tot ce este măreţie şi perfecţiune; în momentul în care raţiunea îi dă această poruncă, sensibilitatea trece şi ea de aceeaşi parte, iar el va face din înclinaţie ceea ce, fără sensibilitatea delicată pentru frumos, ar fi fost obligat să facă împotriva inimii[1].

Or, există cel puţin un caz în care gestul ducelui poate fi considerat imoral: acela în care cel salvat să nu fi vrut să fie salvat – cum se întâmpla cu locotenentul Dan Taylor, din *Forrest Gump* (Robert Zemeckis, 1994), care voise să moară pe câmpul de luptă din Vietnam, la fel ca toţi înaintaşii lui. Demonstraţia de mai sus este un caz tipic de confuzie a esteticului cu eticul. Pe această confuzie s-a clădit comunismul, pornind de la versiunile sentimentale ale socialismului utopic. Dorinţa omului occidental, (post-)creştin, modern, de a fi erou le întrece pe toate celelalte. Cuplată cu voinţa de putere, această dorinţă a făcut din ideea de comunism ideea-fanion a secolului trecut.

Comunismul este romantic pentru că limbajul nostru este antimodern, adică în egală măsură revendicat de la vizibil şi de la invizibil, iar aici nimeni n-a fost mai romantic decât Karl Marx, în chiar clipele în care critica idealismul lui Hegel şi al elevilor lui: „Realitatea imediată a gândirii este limbajul. [...] Problema de a coborî din lumea gândurilor în lumea reală se preschimbă în această altă problemă: a ieşi din limbaj pentru a coborî în viaţă“[2]. Nu există un singur acces la o „lume reală“ sau la o „viaţă“ – revendicarea lui Marx este una tipic romantică. Cu toate acestea, critica ideologiei întreprinsă de el (critica idealismului hegelian, de pildă) are un rol sanitar pentru modul de gândire, adică de punere în discurs, a societăţii, a individului social – sau a individului ca individ social. În aceeaşi măsură, democraţia românească născândă, în 1990, era una romantică. Romantismul este intrinsec limbajului omului occidental modern – excepţiile confirmă regula. De aceea, nu cer nici unui intelectual să uite romantismul. Nici mie nu-mi cer aşa ceva. Dar pot cere oricărui intelectual să realizeze, să recunoască şi să semnaleze în propriul discurs romantismul propriului discurs, dimensiunea estetică – manifestă în chiar momentul în care autorul îşi vrea discursul moral sau ontologic. Le

[1] Friedrich Schiller, *Scrieri estetice*, Univers, Bucureşti, 1981, pp. 168-169 (capitolul „Despre folosul moral al deprinderilor estetice“, o scriere ce datează din 1796).

[2] Karl Marx, *Ideologia germană*. Ediţia utilizată: Karl Marx, *L'Idéologie allemande*, Nathan, Paris, 1991, nota 54 de la pagina 52.

cer lui Bouvard şi Pécuchet să se cheme unul pe celălalt şi fiecare pe sine, pentru a nu mai fi Bouvard şi Pécuchet. O asemenea performanță de reflexivitate – performanță etică, în cele din urmă – îi aparține, de pildă, lui Radu Cosaşu. Dar el nu scrie din poziția unui intelectual public, ci din interiorul câmpului literar – tocmai pentru a rezolva contradicția valorii enunțării înainte ca ea să înceapă. Cred că această contradicție este inconturnabilă şi că ea stă la temelia discursului unor intelectuali excepționali ai contemporaneității, în primul rând al discursului primului Roland Barthes. La sfârşitul anilor 1950, el nota:

> Aş dori ca cei care îi reproşează lui Gide contradicțiile (refuzul de a alege ca toată lumea) să-şi amintească aceste rânduri din Hegel: „[...] Spiritul care percepe contradicția nu ştie să o elibereze şi să o conserve în unilateralitatea sa, nici să recunoască în forma *a ceea ce pare să se contrazică* momente *mutualmente* necesare"[1].

„Comunismul romantic" vine să sublinieze, în funcție de propriul meu ochi de lectură, aparentele contradicții în clipa în care autorii lor le consideră cu adevărat inadmisibile şi şi le refuză (sau se refuză lor, într-o interpretare psihanalitică), în momentul în care tematizează fie „comunismul", fie se referă, implicit sau explicit, la ceea ce ei numesc „stânga": ontologie fără Dumnezeu, conştiință neruşinată sau cel puțin oarbă, impotență spirituală, letargie. De aceea, cartea mea are două părți: o primă parte în care încerc să definesc locul din care comunismul îmi apare romantic (un loc social şi de „scriitură": este vorba despre democrația capitalistă), în care încerc apoi să explic de ce comunismul este de fapt (în faptul istoriei, nu *sub specie aeternitas*) romantic şi o parte secundă în care strecor privirea sau distanța „comunismului romantic" în textele unor intelectuali, mai ales „de dreapta" (ce pot spune despre cei de stânga din moment ce, în spațiul public românesc, ei abia acum încep să existe?).

[1] Roland Barthes, „Note despre A. Gide şi jurnalul său", în Roland Barthes, *Romanul scriiturii*, Univers, Bucureşti, 1987, traducere de Adriana Babeți şi Delia Şepețean-Vasiliu, modificată de mine (*cf.* Roland Barthes, *Œuvres complètes*, I, Seuil, Paris, 2002, p. 36, vezi cuvintele subliniate).

PARTEA ÎNTÂI

I. Istorie, trecut, comunism

1. Limbajul democrației capitaliste

După mai bine de zece ani de tranziție și în ciuda crizei financiare, am atins pragul de la care sensul realului este acela de a deveni capital. La fel ca în desenele animate cu Tom și Jerry, când motanul și-l imaginează pe șoarece gătit și servit, obiectele și manifestările lumii în care trăim au ca un ultim sens transformarea lor în capital și punerea lor în circulație. De la această rețea fac excepție tocmai acele segmente de real care nu pot fi comunicate public și care nu pot fi puse în circulație fără a-și pierde pe loc identitatea. De pildă, poezia. De aceea, nu voi scrie nimic despre poezie, ci doar despre poeticitate ca expresivitate conferită unor enunțuri în vederea punerii lor în circulație: *powered by*.

Nici una dintre liniile de forță ale acestei perspective nu-mi aparține în mod originar, cu excepția întrebuințării sistematice a sintagmei „democrație capitalistă", pe care o voi explica îndată. Studiile culturale americane și critica franceză a societății spectacolului ar putea face inițiativa mea inutilă, dacă n-aș avea totuși motivele mele pentru a o realiza. În primul rând, în perimetrul românesc, o astfel de lectură a discursurilor intelectuale și mediatice la care rezonăm nu există. Doar Caius Dobrescu a avut, încă din 1998, câteva intuiții în privința raportului dintre formă și conținut în fenomenul discursului literar și intelectual românesc, pe care le voi remarca și continua. În al doilea rând, cred că cearta, surdă sau deschisă, dintre „boierii" și „oierii" minții și-a încheiat scurta misiune epistemică pe care va fi avut-o. Această opoziție, care l-a făcut celebru pe Sorin Adam Matei, trebuie înlocuită cu un alt tip de discriminare, fundamentată nu pe un criteriu de sociologie literară, ci pe unul istoric. Există, astfel, intelectuali care, atunci când își produc discursul, încearcă să evite absorbția și

recodificarea enunțurilor şi mai ales a vocii lor de către piață (reprezentată de câțiva ani, şi la noi, de „mogulii presei") şi există alții, cei cărora le este greu să accepte că valorile lor „de pornire" – morale cu precădere – nu mai pot fi exprimate oricum într-un spațiu mediatic construit pentru a recodifica patosul moral în marfă capitalizabilă. Pe unii îi numesc „intelectuali de etos", pe ceilalți, „intelectuali de patos". Această situație inedită cu care se confruntă discursul public românesc atrage atenția mai mult ca niciodată asupra pragmaticii discursive văzute ca ansamblu de norme constitutive şi efective ale limbajului şi ale vocilor noastre care-l articulează. Pentru a încerca să evite capcanele întinse de sistemul democrației capitaliste, scriitorii francezi şi germani mai ales, apoi artiştii de avangardă au inventat ceea ce se numeşte, pe teritoriu anglo-saxon, limbajul modernist, iar pe teritoriu francez, un regim de discurs în care cuvintele şi lucrurile nu-şi mai corespund unele altora. Toată literatura modernă canonică poate fi privită din perspectiva rezistenței la reificare şi la punere în circulație pe piață – fapt care, desigur, i-a creat o faimă post-mortem şi a contribuit la crearea unor noi clişee pe care a încercat să le conjure, pe de o parte, literatura postmodernă.

Această carte nu este deci una de istorie în sensul clasic al unei povestiri a prezentului istoric românesc – ultimii douăzeci de ani. Ceea ce ține de poveste aici are rolul de a pune în evidență ruptura dintre un moment istoric romantic, cel al comunismului ceauşist, şi cel al democrației capitaliste, fenomene privite în primul rând din perspectiva limbajului care le caracterizează. Ceea ce ține de analiză, însă, are rolul de a scoate în relief inadecvările dintre felul în care anumiți intelectuali români cred că pot critica şi ameliora societatea românească şi ceea ce ajunge la public în urma distorsiunilor pe care mesajul lor le suferă prin punerea lui în circulație mediatică pe o piață de capital. Atâta vreme cât ei ignoră statutul limbajului în lumea în care mesajul este mediul şi nu numai că nu reuşesc, dar nici măcar nu încearcă să-l păcălească, statutul lor intelectual însuşi nu diferă cu nimic de cel al oricărui angajat să desfăşoare o muncă în scopul transformării ei în capital.

Democrația capitalistă poate fi descrisă, cu un cuvânt tare şi, desigur, recurgând la registrul metaforic, ca fiind „schizo"[1]. Într-o

[1] Mă refer, evident, la *Capitalisme et schizophrénie*, subtitlul celor două volume celebre publicate de Gilles Deleuze şi Félix Guattari la editura Minuit (*Anti-Œdipe*, 1972, tradus între timp de Bogdan Ghiu la Paralela 45, Piteşti, şi

democrație capitalistă, tot ce este *natural* tinde să devină *cultural*, din două motive. În primul rând, pentru că libertatea de expresie nu mai este supusă nici unei alte cenzuri decât celei a falimentului. Ai voie să spui public orice, dar, dacă nimeni nu te ascultă, nu ți se mai oferă „antenă". Libertatea de expresie înseamnă manifestarea neîngrădită a dorinței de a spune tot, sădită la fel de adânc în psihicul nostru ca acelea de a avea, de a termina, de a învinge, de a distruge. În literatura română recentă, conştiința dorinței de a spune tot s-a manifestat la începutul anilor 1990 în poemele lui Sorin Gherguț, care duceau deconstrucția poeticului la resturi de limbaj expuse ironic[1] – „coaste şi ceafă/ de porc şi de scroafă". Dorința de a spune tot nu se poate sfârşi decât prin trivializarea şi apoi moartea limbajului.

Aşa se întâmplă, de atunci, cu tot ceea ce a fost păstrat nespus în cultura română. Demitizarea este un proces de aculturare, pentru că presupune ieşirea din mit şi reificarea acestuia ca obiect (de studiu) cultural. Culturalizarea naturalului[2] este evidentă, de pildă, în tacticile urbane de estetizare a unei realități altminteri obositoare. În momentul în care populezi Bucureştiul cu vaci din fibră de sticlă (să ne amintim de campania din 2005), faci din natură (vaca vie pe care o îngrijeşti ca element din mecanismul vieții rurale) cultură (iei distanță față de acel mediu şi „refaci" vaca în calitate de operă, de produs, cu rolul de a marca mai puternic distanța dintre rural şi urban). „Demitizarea" naturalului şi culturalizarea lui sunt doar primul pas din punerea naturalului ca produs pe piață: amintiți-vă de campania

Mille plateaux, 1980). Nu vreau să reiau cuvântul „schizofrenie", mă mulțumesc cu prefixul „schizo".

[1] Vezi volumul *Time out*, Editura Timpul, Iaşi, 1998. La mai bine de un deceniu distanță, Sorin Gherguț revine cu un volum, *Orice* (Editura Trei, 2011) care cuprinde poeme dominate nu atât de presiunea unei conştiințe poetice, cât de etos. Dar nu-i de mirare: literatura, şi teoria de asemenea, au astăzi în centru preocuparea etică a limitelor expresiei lingvistice subiective. Orice piesă de limbaj marcată enunțiativ reprezintă o subiectivare.

[2] Această sintagmă nu are o semnificație în sine. „Cultural" este un termen care nu face sens decât în relație cu un punct de vedere. Epoca noastră, a „democrației capitaliste" (ea însăşi un paradox, dacă ar fi să înțelegem capitalismul ca antidemocratic), este cea în care subiectul (omul) european şi occidental ia cunoştință de el din ce în ce mai mult în calitate de observator. Doar din punctul lui de vedere putem vorbi despre „culturalizarea naturalului", aşa după cum Roland Barthes vorbea, în 1956, în *Mitul, astăzi*, despre naturalizarea istoriei în tot ceea ce înseamnă mitologie cotidiană. E de la sine înțeles că tot ceea ce înseamnă studii postcoloniale poartă o datorie profundă nu doar față de Marx, ci şi față de primul Roland Barthes; din păcate, însă, foarte puțini dintre cei care profesează postcolonialismul înțeleg miza formalismului barthesian.

din 2006, tot din Bucureşti, din jurul apei minerale Dorna, a cărei prezență făcea să crească iarbă de jur-împrejur. Acesta este procesul de ambalare pe care îl suferă absolut orice obiect dotat cu valoare de schimb, de la cele materiale la cele simbolice (discursurile). Ambalajele sunt, la rândul lor, fie materiale, fie simbolice. Publicitatea şi, în general, media reprezintă ambalajul diferitelor realități care pot fi vândute ca marfă: de la apa de izvor la PET la spațiul privat în vacanță. Politicul reprezintă doar străjerul mecanismului denumit democrație capitalistă, cel care veghează la domolirea unor discursuri cu adevărat destabilizatoare: Vadim Tudor şi Gigi Becali ar putea fi, în calitate de posesori ai puterii politice în România, agenții dictaturii. Dar, pentru că sunt mereu recuperați ca mascote ale democrației capitaliste, aşa ceva pare de neconceput.

Pentru a defini democrația capitalistă, voi încerca să consider această sintagmă din perspectivă spațială, ca distanță, şi din perspectivă temporală, ca dinamică.

În primul rând, spațiul ca distanță. Orice obiect privit din perspectivă se constituie într-o distanță. Iar distanța de la care privesc momente ale societății româneşti din ultimul deceniu şi ipostaze ale raportului ei cu trecutul comunist se declină dublu, astfel: în primul rând, ca punere în limbaj a felurilor în care ea se înțelege pe sine, în care încearcă să se definească şi, pornind de aici, să funcționeze mental în mințile noastre; în al doilea rând, ca poziție a acestor formulări despre sine în cadrul global al societății contemporane de origine occidentală.

Ce rol are distanța în capitalizarea realității şi în punerea ei pe o piață liberă ca produs cultural? În primul rând, faptul că, astăzi, distanța este constitutivă pentru tot ceea ce intră în conceptul larg de cultură. Am văzut de curând la televizor o emisiune despre scara de bloc. Există o cultură a scării de bloc, dar numai cu condiția de a ieşi din ea, de a ieşi din scara de bloc şi din mintea administratorului de bloc pentru a le îngloba, din afară, ca practică de viață cotidiană, cu trăsăturile ei dominante şi cu diferențele ei față de alte practici ale locuirii (la țară, la casă, în junglă etc.) Conştiința locuirii la bloc este instituită de o distanță, pentru că locuirea nu apare drept cultură decât în calitatea ei de idee, de luare la cunoştință a unei practici „care merge de la sine". Pentru a transforma locuirea din practică inconştientă în idee, trebuie să iei distanță față de tine, ca şi cum te-ai privi în oglindă.

Distanța constitutivă culturii este astăzi o achiziție nechestionabilă. Toată lumea ştie, de pildă, ce e acela „gherțoiul de mall", cu excepția lui însuşi – dar nici măcar nu e sigur că acesta nu „ştie" că, în ochii altora, apare astfel. Însă lucrurile sunt departe de a fi atât de simple. În prima fază a acestui proces de conştiință, s-ar putea presupune că distanța culturală e suficientă pentru a revela adevărul obiectului cultural constituit. Adică: distanțându-te de fenomen, pentru a-l observa mai bine, îl înțelegi şi, pac-pac, adevărul ți se înfățişează cu viteza şi solicitudinea zânei bune din basme. Aici intervine însă limbajul. Limbajul nu înseamnă doar punere în ordine a expresiilor codificate ale unor observații şi cunoştințe. Limbajul este, la fel ca ființa umană, o dinamică atât rațională, deprinsă, cât şi spontană, inconştientă; este şi prezent, dar şi trecut, pentru că orice spunere cuprinde în ea bio- şi istorio-grafie. „Gherțoiul de mall" nu e ipostaza articulată a adevărului sensibil, ci şi o fărâmă a unui sociolect, a unui tip de limbaj pe care unii dintre noi îl folosesc nu atât pentru că vor să se „exprime corect", cât mai ales din dorința de a se deosebi de alții pe care îi socotesc inferiori. Mai presus de aceste considerații, nu trebuie uitat emițătorul şi adresantul acestei sintagme: un trust de presă – Realitatea-Cațavencu – se adresează unui segment de public pe care vrea astfel să-l atragă prin identificare cu critica „gherțoiului de mall". Observația, făcută de Florin Dumitrescu într-un articol recent, este foarte pertinentă: campania *Atlasului de mitocănie urbană* nu are nici scop şi nici conținut civic, ea este o pură campanie publicitară prin care un anume mod de viață, cel presupus a aparține publicului fidel mărcii Realitatea-Cațavencu, este elogiat şi, astfel, capitalizat.

Ce este aşadar, din punct de vedere spațial, democrația capitalistă? Un regim social mixt, politico-economic, fundamentat atât pe ideea puterii majorității de a alege liber şi temporar membrii structurilor legislative şi eventual executive ale statului, cât şi pe ideea criteriului economic, lucrativ de evaluare a activității acestor membri: acumularea de capital. Altfel spus, democrația capitalistă este regimul social în care dorința indivizilor având ca scop acumularea este încurajată şi integrată în procese tot mai vaste, izvorâte din aceeaşi dorință considerată „motorul vieții". Factorul politic şi cel economic întrețin o relație complicată în acest mecanism social. Politicul este constitutiv, în sensul în care democrația capitalistă este un regim politic care evită impuneri frustrante şi funcționează astfel încât frustrările sociale să nu poată fi imputate decât celor care le resimt. Cei care aleg puterea

politică sunt, deci, responsabilii consecințelor unei anumite guvernări. Economicul, care poate fi înțeles drept conținutul acestui cadru constitutiv, determină însă toate acțiunile publice ale democrației capitaliste până la limita la care statutul ei de democrație ar putea fi pus în pericol. Astfel, *deşi cetățenii aleg liberi, ei nu pot controla oferta*. Ei au de ales în interiorul unei oferte fixe, iar în cazul în care refuză să o facă, nici o altă ofertă nu le este pusă la dispoziție. Deşi democrația determină capitalismul, legile capitalului sunt cele care, de fapt, guvernează democrația, până la limita dictaturii.

Această stare de fapt nu trece fără repercusiuni asupra discursului public. În spațiul democrației capitaliste, scopul actorilor ei este acumularea de capital: material şi simbolic. Ca atare, orice enunț făcut public are cel puțin două fețe: una care ține de o logică şi o gramatică internă, alta care ține de locul şi rolul lui în rețeaua de limbaj ce contribuie la capitalizare. În cazul „gherțoiului de mall", de pildă, avem de-a face cu o semnificație literară a sintagmei, care îi conferă o valoare estetică, dar şi cu o semnificație economică a ei: cine se identifică cu vocea care rosteşte „gherțoi de mall" este invitat să o cumpere, să ofere bani în schimbul posedării *Atlasului de mitocănie urbană*, unde „gherțoiul de mall" este doar o intrare. La întrebarea, aparent legitimă, dacă intenția autorilor acestui *Atlas* este asanarea conştiinței sociale urbane sau mai degrabă acumularea de capital, nu se poate da un răspuns neechivoc. Însă se poate răspunde astfel, dând dovadă de scepticism şi relativism: atâta vreme cât publicitatea acestei sintagme nu duce la dictatură (într-o interpretare politică), ea poate funcționa ca marfă (într-o interpretare economică).

Dar dacă „gherțoiul de mall" este nu doar o sintagmă extrasă dintr-un discurs social, ci şi (mai ales poate) o expresie care se vrea literară, atunci ea ar trebui privită din perspectivă estetică. Aici, presupoziția mea e clară: limbajul nu poate deveni marfă în afara dotării lui estetice. Gestul de a cumpăra are la bază fie nevoia, fie dorința. Nevoile bazale sunt puține; dorința are însă un evantai imens de expresie, pe care democrația capitalistă ştie să-l identifice şi să-l îmbogățească. La drept vorbind, discursul public a avut, în cei două sute de ani de existență a spațiului public, două întrebuințări: mai întâi, aceea de a facilita câştigarea puterii politice de către cei care-l emiteau, apoi transformarea lui în marfă în beneficiul celor care-l distribuiau pe piață.

Apoi, timpul ca dinamică. Am spus „mai întâi" şi „apoi": această carte este şi o poveste. Pentru că, dincolo de firele de semnificație care se înnoadă în cazul fiecărui enunț şi al fiecărui set de enunțuri ce se constituie într-o argumentație sau disertație, există o dinamică în care acestea se înscriu şi în timpul căreia aceste şiruri de cuvinte capătă alte înțelesuri şi sunt supuse altor practici de interpretare. „Gherțoiul de mall" este un nonsens raportat la spațiul urban românesc de la începutul anilor 2000, atunci când mall-ul era o raritate. Pentru a înțelege cum este posibil să ironizezi tipul social al „gherțoiului de mall", în România, trebuie să urmăreşti procesul de mall-ificare a marilor oraşe, paralel cu cel de constituire a unui nou tip de suburbanitate, care nu mai este cea a muncitorilor transformați peste noapte din țărani, ci aceea a atragerii înspre consum a acelor pături sociale marginale capitalismului (țăranii, de pildă, care au gospodării cu producție proprie, participând intens la o economie naturală, imediată) sau nou-îmbogățite, care au bani fără să aibă o tradiție a averii. A urmări ceva, prin intermediul limbajului, înseamnă să spui o poveste, ceea ce presupune un erou – o entitate care, supusă schimbărilor, posedă un nucleu imuabil. În măsura în care această carte spune o poveste, trebuie spus că povestea mea începe, din punctul meu de vedere, în anii lui Ceauşescu şi se termină la douăzeci de ani de la căderea şi moartea lui. Democrația capitalistă are însă o dinamică a ei, ale cărei trăsături proprii sunt de a fi percepută ca accelerare şi repetiție. „Gherțoiul de mall" nu este o sintagmă memorabilă în acelaşi fel în care este „a fi sau a nu fi". Gherțoi e un cuvânt popular a cărui durată de viață nu poate fi prea mare. Cine mai foloseşte astăzi sintagma „om de bine"? Mall-ul e un cuvânt monosemantic, neîntrebuințat în contexte banale. Pe de altă parte, este o sintagmă repetată *ad nauseam*, pentru a se afla mereu în circulație. Dinamica democrației capitaliste este asemănătoare mişcării unei mori fără morar, aşa cum s-a exprimat, la începutul secolului al XIX-lea, Novalis, vorbind despre lumea fără Dumnezeu într-un text pe care-l voi cita mai departe. Sau, aşa cum sugerează Peter Szendy într-o altă carte despre care va fi vorba ceva mai târziu, dinamica democrației capitaliste este cea a şlagărului, care aliază unicitatea cu repetitivitatea şi le supune pe ambele schimbării, în conformitate cu omologia dintre piață şi psihic (*psyché et marché*). În comparație, timpul comunismului, de pildă, este *progresul aceluiaşi*.

Pe bancul de probă al democrației capitaliste am vrut să aduc, în primul rând, comunismul românesc, dar nu ca memorie traumatizantă, nu ca inamic viu al binelui comun, nu ca negativ al unui regim politic criminal. Vreau să vorbesc despre comunismul românesc din ultimele decenii ca despre perioada ultramodernității românești, anunțată și repede îngropată la sfârșitul anilor 1930, înainte de toate prin discursul său naționalist, voluntarist, istoricizant și, la limită, estetic. Și apoi, despre ceea ce comunismul de pe vremea lui Ceaușescu, în această dimensiune estetică a sa, a lăsat – ca urmă stilistică și ca pragmatică discursivă – în discursul anticomunist care l-a însoțit (implicit) și l-a urmat (explicit). Abordarea mea încrucișată (ca distanță față de întrebuințările cuvântului „comunism" și ca poveste a acestora din anii 1980 până în regimul democrației capitaliste de astăzi) vrea să pună în evidență, în primul rând, două distorsiuni pe care acest cuvânt le-a suferit înainte și după 1989. Înainte, comunismul era reprodus ca moment al conștiinței de sine redemptive. Astăzi, el este reprodus ca regim totalitar și sinonim al răului absolut. Pentru a înțelege comunismul, este însă necesară *distanța*. Din fericire pentru mine, eu n-am trăit comunismul ca traumă, poate și din pricina unor contrapuncte traumatice familiale. Pe de altă parte, implicarea mea psihologică în estetica comunismului[1] este un alt fapt biografic, pe care procesul soților Ceaușescu l-a consacrat și pe care trecerea timpului l-a transformat în experiență intelectuală. Voi încerca să integrez comunismul într-o estetică a sublimului care, în ciuda decredibilizării ei la ora glasnostului gorbaciovian, fusese în Europa, de la începutul secolului al XIX-lea încoace, motorul consensului social național și punctul de pornire a mișcărilor de emancipare colective. Înțeleg sublimul ca percepție suprasensibilă, la marginea dintre estetică și morală, pornind de la pretextul unui obiect sau fenomen supraomenesc, care sperie și însuflețește în aceeași măsură și care, în această ambivalență, oferă ideea modernă a libertății.[2] Simplist spus, sublimul este echivalentul perceput, simțit al *libertății ca stare acută*. Din păcate, însă, subiectul atins de sublim tinde să transforme

[1] Adaug aici încă o cacofonie celor admise deja, din rațiuni de claritate conceptuală. Iertare urechilor puriste.

[2] Conceptul libertății este înțeles ca *suprasensibil*. Suprasensibilul, se spune în nota referitoare la acest concept, „apare ca substrat nedeterminat al naturii, care se prezintă ca o limită pentru facultatea de cunoaștere și pentru obiectele sensibile asupra cărora se exercită intelectul". I. Kant, *Critica facultății de judecare*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 70.

realitatea înconjurătoare în vehicul pentru realizarea („înfăptuirea" se spunea pe vremea lui Ceauşescu) esteticului. Sublimul poate fi văzut şi ca promisiunea echivalenței dintre Frumos şi Real.

De-a lungul anilor 1990, sublimul se stinge, în societatea românească, pe măsură ce promisiunea realizării frumosului prin politic este înlocuită, punctual, cu aceea a realizării binelui la scară individuală. Iar acesta trece, în imaginarul colectiv, printr-un singur canal pentru a se ramifica apoi miriapodic: prin bani. Din perspectiva temporală a prezentului, perspectivă care numeşte atât o actualitate politică (democrația ca organizare spațială), cât şi una economică (capitalismul ca dinamică temporală), comunismul reprezintă o moştenire de memorie, cât şi o marfă. Ca traumă, raportul visceral la el, pe care altminteri îl înțeleg, împiedică un travaliu de doliu de mult aşteptat; în loc să fie trecut, el este prezent – o prezență malignă – în multe dintre discursurile intelectualilor noştri importanți. Astfel, anticomunismul lor nu doar că dă naştere multor exagerări, simplificări şi lapsusuri în discursul intelectualilor români celor mai mediatizați, dar el este întrebuințat ca marfă tocmai pentru că emitenții lui nu-l mai posedă, neştiind întotdeauna ce înseamnă vorbele lor într-o democrație capitalistă.

Una dintre problemele discursului intelectual românesc din era democrației capitaliste este defazarea. Formați în anii ceauşismului agresiv, dar şi în cultura discursului destinalist românesc interbelic (singurul discurs teoretic românesc validat, de altfel), unii dintre intelectualii români, chiar şi dintre cei tineri, nu pot sau nu vor să conceapă consecințele unui regim social caracterizat de democrația capitalistă. Cea mai importantă dintre ele este reificarea, ca marfă, a limbajului. Într-o democrație capitalistă, energiile sunt mobilizate în scopul transformării (prin ambalare sau alienare) tuturor producțiilor şi posesiunilor în marfă. De la accident (care devine ştire de televiziune vândută în schimbul spoturilor publicitare) la apa de izvor (care devine, din dat natural, simbol al purității dispărute şi deci obiect al dorinței), devenirea ca marfă a realului este mai intensă ca oricând. Or, intelectualii români ignoră dimensiunea capitalistă a democrației în care trăiesc. Altfel spus, atunci când condamnă public comunismul şi „stânga", când se revoltă public împotriva decăderii societății, când fac public un stil elitar, când susțin public un preşedinte ca Traian Băsescu şi, în general, când subliniază public valoarea principiilor morale, ei nu ştiu că, de fapt, tot ceea ce spun ei devine marfă; şi că, în

consecință, discursul intelectual nu este cel în care un om cultivat deplânge patetic şi ritos dovezile decadenței (asta se întâmplă de altfel, dacă nu dintotdeauna, măcar de două-trei secole), nici cel care mobilizează masele pentru a trece la acțiune emancipatoare, ci cel care încearcă să evite capcanele absorbției propriului discurs în circulația capitalului. Or, în aceste tehnici de eschivare constau poate multe dintre avatarurile moderne şi postmoderne ale literaturii actuale. De la realismul voit plat al lui Flaubert, construit din butaforia „tabloidă" a realității sociale romantice, la verbiajul ezoteric al lui Mallarmé, la cel dizolvant al lui Joyce şi la minimalismul de anduranță al lui Beckett, literatura modernă a încercat să evite circuitul capitalului (refulat de către suprastructura politică, încă, în secolul al XIX-lea). Cum ar putea un intelectual, care se pretinde astfel, să ignore condițiile de enunțare pe care prezentul le oferă, le implică şi le impune în cele din urmă?

2. *Intelectuali de etos: Caius Dobrescu şi Ciprian Şiulea*

Există, în ultimii ani, câteva eseuri remarcabile despre discursul public al intelectualilor români şi despre societatea românească în postcomunism. Mi-am propus să vorbesc despre două volume care, în 1998 şi în 2003, au deschis şantierul, încă departe de a fi închis, al criticii discursului intelectual românesc. Caius Dobrescu şi, într-o măsură mai mică, Ciprian Şiulea constată ravagiile pe care patosul – ca moştenire a unei culturi mici care, tocmai pentru că e mică, încearcă mereu să spună lucruri grave şi esențiale – le face în discursul teoretic, istoric sau literar al culturii române scrise din ultimele decenii. A vorbi despre şi din cultura înaltă, în limba română, e ca şi cum ai vorbi în şoaptă. Tocmai de aceea, patosul vine, de-a lungul unei istorii scurte, dar dure, să atragă atenția asupra unor enunțuri despre care autorii lor sunt convinşi că, spuse în alte limbi, s-ar auzi şi înțelege mult mai repede şi mai amplu. Aceşti doi intelectuali, foarte tineri la vremea când şi-au publicat cele două cărți la care mă refer, se revendică de la o cultură prusacă, de la un etos al sobrietății, de la un discurs relativist, deşi categoric în atitudine. Ei sunt printre primii care încearcă să privească, în calitatea lor de intelectuali, dincolo de romantismul

intelectual dominant în cultura română – şi, în acelaşi timp, dincolo de propriile porniri umorale, de care de altfel nu se feresc mereu. Spre deosebire de Sorin Adam Matei, ei nu au inventat o sintagmă atât de lucrativă ca „boierii minții", pentru că nu fac sociologia culturii şi nu propun un model explicativ al reproducerii sociale de clasă (sau castă). Alături de Daniel Barbu, cel din *Republica absentă*, ei sunt ceea ce aş putea numi „intelectuali de etos", cei care îşi pun mereu problema legitimității propriului discurs. Cine, de unde vorbeşte şi pe cine şi de ce vrea să convingă – ce vrea să transmită, adică –, acestea sunt întrebări pe care şi le pun ei, dar şi eu, în urma lor. Cei care le evită, considerându-le inutile sau dăunătoare impresiei generale a discursului lor, sunt intelectuali pe care îi numesc „de patos" şi despre care voi vorbi în penultima parte a acestui volum. Ei se manifestă mai degrabă ca nişte poeți: discursul lor e autosuficient, autarhic, subîntins de o logică a sentimentului care împiedică, prin caracterul ei compact, privirea spre şi dinspre exterior. Regimul lor de funcționare se apropie uneori de perpetuum mobile, conform unui principiu mallarmean, pe care îl citează Fredric Jameson atunci când insistă asupra valorii de schimb a limbajului artistic: „Care este pivotul, adică, în mijlocul acestor contraste, al inteligibilității? Trebuie o garanție – Sintaxa!"[1] Ordinea discursului lor este una interioară, el „este", pur şi simplu – cum scrie Hugo Friedrich despre poezia modernă. Or, un astfel de discurs devine mai degrabă „un obiect de natură senzorială"[2] adresat sensibilității decât un instrument de reflecție asupra binelui comun sau personal de utilizat de către cititor.

Prima dintre cele două cărți, de la care mă revendic în mare parte, este cea a lui Ciprian Şiulea, *Retori, simulacre, impostori. Cultură şi ideologii în România*[3]. Cred, împreună cu el, în relativism şi scepticism ca atitudine potrivită a oricărui demers de cunoaştere – „gândire critică": „Ea înseamnă, pentru mine, acel tip de luciditate intelectuală susținută de o moderație politică fermă şi de o bună doză

[1] Stéphane Mallarmé, *Le Livre, instrument spirituel*, *apud* Fredric Jameson, *The Cultural Turn*, Verso, Londra, 1998, p. 147. Jameson încearcă o interesantă paralelă între abstractizarea limbajului literar în modernitate şi abstractizarea capitalismului recent, prin fiscalizare, ca ilustrând, ambele, fiecare în domeniul ei, încheierea unui ciclu (avangarda ca „moarte" a literaturii romantice, respectiv capitalismul financiar ca „moarte" a unui ciclu al capitalului, urmat deci de o criză; se poate spune că, în acest eseu din 1996, Jameson anticipează criza din zilele noastre...).

[2] „sensory nature of their wares", Fredric Jameson, *op.cit.*, p. 146.

[3] Editura Compania, Bucureşti, 2003.

de scepticism, ca şi de ironie; [...]"[1]. Mă despart însă de el în câteva puncte şi din câteva motive. Cartea mea aparţine unui fost student la franceză-engleză al Universităţii din Bucureşti. Discursul francez în materie de ştiinţe umane are multe hibe – printre care preţiozitatea –, dar are şi calităţi, printre care o conştiinţă acută a limbajului ca transgresiune a normelor sociale (care prezidează chiar la întrebuinţarea lui „morală"). Limbajul nu poate scăpa de o ambiguitate constitutivă, fapt pentru care literatura – limbajul literar – constituie pentru mine reperul esenţial al ideii despre pragmatica limbajului. Limbajul este ceva ce realizează o raţionalitate, dar totodată, alteori, şi iraţionalitate. Astfel, în înţelepciunea şi nebunia lui alternative, el este esenţial omenesc. Ciprian Şiulea scrie, referitor la termeul „simulacre" din titlul cărţii sale:

> Eseurile din volum combat diverse simulacre: de gândire critică, de ideologie liberală [...]. Simulacrele nu sunt criticate aici dintr-o perspectivă esenţialistă, anti- sau prepostmodernă [...], ci tocmai pentru că nu sunt simulacre adevărate, care îşi acceptă condiţia şi îşi expun convenţia. Ele nu simulează realitatea în mod relaxat [...].[2]

Poziţia autorului acestor explicaţii este una implicit postmodernă, în sensul în care el cere discursurilor pe care le combate să-şi dezvăluie bucătăria, să fie meta-discursuri. Scopul simulării nu este, însă, numai acela de a răsturna simularea pentru a nu bloca sau umbri raportul simulacrului cu „adevărul". Am aşadar două obiecţii la acest tip de critică. În primul rând, nu putem cere vreunui discurs să nu simuleze, asta şi pentru că a recunoaşte un „simulacru adevărat" presupune o poziţie de cunoaştere la care cred că este imposibili să accezi în regim mundan. A distinge simulacrul de adevăr este tocmai tipul de operaţiune pe care cel ce simulează are tot interesul să-l blocheze. În al doilea rând, evidenţa democraţiei capitaliste nu exista, probabil, în 2003, atunci când Ciprian Şiulea şi-a publicat colecţia de eseuri. În orice regim ar avea cineva intenţia declarată de a-şi înscrie discursul public, el nu poate scăpa de cel estetic, singurul care-l face apt pentru integrarea lui ca marfă. Ceea ce încerc eu să spun este că un intelectual are datoria morală – singura ireductibilă la aura care îl poate transforma în marfă – de a-şi mărturisi condiţia. Că singura

[1] Ciprian Şiulea, *op.cit.*, p. 7.
[2] *Ibidem*, p. 18.

soluție de a scăpa cumva de transcendența capitalului este aceea de a o încorpora, de a o transforma în imanență, fără a i se putea sustrage, dar dându-i ocazia publicului să aleagă în cunoştință de cauză. Mi se pare că asistăm la un refuz în cunoştință de cauză al intelectualilor români de a recunoaşte în ce măsură sunt ei integrabili într-o piață de mărfuri emoționale. Iar acest refuz se traduce în încăpățânarea lor de a nu distinge între cele două tipuri de accepțiuni ale enunțurilor pe care le proferează: una supusă gramaticii, internă, cealaltă supusă legilor pieței, exterioară.

Intuiția capitalizării discursului intelectual o are însă un alt eseist român, într-o carte publicată cu cinci ani înaintea volumului lui Ciprian Şiulea. Caius Dobrescu, în *Modernitatea ultimă*[1], dedică o suită de eseuri felului în care cultura română ilustrează şi prelucrează figura eroului. Profunzimea analitică a lui Caius Dobrescu este rară printre intelectualii români, eseurile lui putând sta fără probleme alături de cele ale oricărui teoretician al culturii americane din ultimele decenii (Stephen Greenblatt, de pildă, la care mă voi referi mai amplu în curând). Presupoziția lui de lucru este că românii au un cult intens al eroului, dar nu fac diferența dintre noțiunea etică a eroului (care luptă cu vitregiile sorții animat de cauze nu neapărat colectiviste şi nu mereu prizate de societate) şi cea estetică, adică acel erou care există şi rezistă doar validat de recunoaşterea publică a unei imagini spectaculoase. Eroismul etic – care ar fi „adevărat", pentru că trăit – este unul marginal, invizibil şi pare descins din Musil şi Kafka, dar nici măcar: nu e vorba, subliniază eseistul, despre un eroism „cultural", ci de fapt, despre unul „protestant" aş spune, pentru că eroul etic nu aşteaptă nici o premiere, el acționând în virtutea propriului fel de a fi, liber de recunoaşterea publică. Eroismul estetic poate fi periculos, pentru că el desemnează o calitate resimțită pe cale estetică şi este atribuit în urma unor politici, culturale sau nu, cu rol în cele din urmă modelator (vezi, de pildă, *Cidul*). El e deja un fapt de cultură şi, ca atare, element de schimb într-un sistem de bunuri simbolice (inițial) şi, mai apoi, materiale. Caius Dobrescu face, de-o parte şi de alta a acestor doi versanți ai „eroului", o incursiune în literatura română postbelică de care nici un specialist în istorie culturală nu se va putea dispensa. În general, registrul etic al analizelor sale ocupă un spațiu privilegiat de-a lungul volumului, aşa cum se întâmplă şi în cazul lui Ciprian

[1] Univers, Bucureşti, 1998.

Şiulea. În cazul ambilor, răzbate ceea ce s-ar putea numi un caracter cultural şi o formaţie intelectuală mitteleuropeană, de care nu mă voi ocupa aici, dar care, prin convingerile antiholiste (individualiste, dacă vreţi, dar termenul e prea ambiguu) pe care le manifestă, fac un contrapunct tăios valorilor discursive ale intelectualilor români de vază. Pe acest palier etic, Caius Dobrescu face o introducere surprinzătoare unui caz de „transfer magic de putere", cel dintre Ana Blandiana şi Elisabeta Rizea. Poeta recunoscută şi rezistenta necunoscută se întâlnesc şi-şi strâng mâna, iar ceea ce se operează cu această ocazie sunt următoarele mişcări univoce: Ana Blandiana îi conferă Elisabetei Rizea imagine, iar aceasta îi oferă poetei eroism. La vedere, transferul este reciproc avantajos. În adâncime, însă, lucrurile stau asimetric. Elisabeta Rizea, eroină, nu „se alege" cu nimic în plus faţă de ceea ce este ea, pe termen lung. Pun între ghilimele predicatul „se alege" pentru că raportarea eroinei la societate nu e una de recunoaştere a imaginii, ci freatică, de contribuţie tacită la evoluţia ei, de care Elisabeta Rizea este convinsă şi de recunoaşterea oficială a căreia nu are nevoie. Astfel se defineşte, de fapt, eroul din perspectivă etică. Ana Blandiana, disidentă la un moment dat, autor de manual altminteri la începutul anilor 1980, când eu eram la şcoală, cu un text patriotic, are nevoie de strângerea de mână a eroinei din Nucşoara pentru a-şi cimenta imaginea de rezistentă. Ana Blandiana se alege, din acest schimb, cu prezenţa într-o poveste, cea a eroilor anticomunişti, în care ea era mai degrabă povestitor decât actor. Faptul că ea povesteşte convingător anticomunismul nu schimbă datele propriei biografii. Contactul cu mâna unui erou adevărat are însă darul de a o transforma într-o figură activă a rezistenţei, pentru că momentul strângerii mâinilor se va înscrie de acum într-o logică dramatică a propriei istorii de care nu se va putea uita. Ei bine, Caius Dobrescu găseşte ocazia, aici, de a introduce tema simulacrului. Vorbeşte mai întâi despre plajele artificiale din Hawaii, despre oaia clonată, Dolly, trecând abia apoi şi aparent nemotivat la povestea transferului de putere dintre Ana Blandiana şi Elisabeta Rizea. Pentru că, în planul vederii, al percepţiei publice, acest moment comun Ana Blandiana-Elisabeta Rizea şterge diferenţa dintre cele două tipuri de „erou", şi preeminenţa acestui plan, public, asupra cunoaşterii istorice ne face să ne îndoim de posibilitatea discursului de a numi „erou" ceea ce este (dovedit) „erou". „Dna Blandiana a devenit, de asemenea, «eroină» imediat după căderea dictaturii, când, în contact cu televiziunea «liberă», şi-a descoperit forţa şi talentul de

a-şi supune extraordinarele puteri magice iradiind din tuburile catodice ale tuturor căminelor noastre."[1]

Intuiția lui Caius Dobrescu, pe care în cultura română recentă n-ar fi putut-o avea altcineva decât un absolvent de Litere, facultatea subversivă prin excelență în anii 1980 (după ce Psihologia fusese desființată), nu merge mai departe. Unde putea ajunge? În 1998, nicăieri. E probabil că volumul tipărit în 1998 fusese redactat înainte, iar societatea spectacolului se naşte în România o dată cu apariția PRO TV, în 1996[2]. Teleimaginea înlocuieşte treptat, şi în România, imaginea directă în rolul ei reprezentativ pentru realitate. Nu atât teleimaginile sunt importante, în sine, cât modalizarea lor. O imagine însoțită multă vreme de un discurs dezaprobator va determina publicul ca, atunci când el însuşi percepe imagini asemănătoare, în realitate să se raporteze mimetic la ele. Ideea că şoselele româneşti sunt proaste, că medicii sunt criminali, că tinerii sunt destrăbălați, că Traian Băsescu este un preşedinte scandalos, sunt toate, dincolo de realitate (care poate confirma sau infirma unele dintre aceste alegații), simulacre. Ar fi de ajuns, de pildă, ca televiziunile să pornească o campanie împotriva machiajului feminin, pentru a vedea, curând, răspândindu-se o atitudine generală de respingere a machiajului. Istoricii mentalităților arată că zgomotul urban începe să fie conotat negativ în secolul al XVIII-lea nu pentru că el ar fi apărut atunci, ci din cauza unor mutații sociale care schimbă raportul dintre spațiul intim şi cel public din viața oamenilor. Tot ceea ce ține de percepție poate fi manipulat, pentru că percepțiile însele, dincolo de reactivitatea obiectivă a organismului la stimuli puternici, sunt construcții mentale. Caius Dobrescu constată că transformarea eroismului în fapt de cultură, corelativă cu preschimbarea culturii în gest eroic („rezistența prin cultură"), duce la confuzie morală şi grevează bunele intenții ale discursului intelectual. El nu poate face încă legătura (sau nu o vede necesară) dintre procesul de aculturare ca nivelare axiologică (faptul de eroism, istoric, transformat în fapt de cultură, adică în imagine) şi între nivelare

[1] Caius Dobrescu, *op.cit*., p. 201.

[2] Prima emisie are loc la 1 decembrie 1995, cumva ironic, chiar de ziua națională. Pentru că nu TVR, ci PROTV apare ca prima televiziune liberă din România, în sensul în care scopul ei ales este capitalul, iar mijlocul, imagini care să fie vizionate cât mai multă vreme de cât mai mulți oameni, în absența constrângerii. Cei care vorbesc despre rolul Alianței Civice în propulsarea lui Emil Constantinescu pe fotoliul prezidențial uită rolul imens jucat în această campanie de marketig politic de către PROTV.

şi capitalizare: doar ceea ce a fost adus la nivel poate fi vândut ulterior, pentru că abia astfel un discurs, un imaginar, o idee se transformă în marfă.

Aşadar, Caius Dobrescu constată, în 1998, că transformarea eroismului în fapt de cultură, corelativă cu preschimbarea culturii în gest eroic („rezistența prin cultură"), duce la confuzie morală şi grevează bunele intenții ale discursului intelectual. El nu face încă legătura dintre aculturare ca nivelare (faptul de eroism, istoric, transformat în fapt de cultură, adică difuzat ca imagine prin intermediul unor suporturi de reprezentare) şi aculturare şi capitalizare. Dar intuiția rămâne, intuiția confuziei care apare prin încorporarea eroismului în cultură şi prin înnobilarea culturii ca eroism:

> Înfiorata pioşenie a intelighenției „opoziționiste" combinată cu plăcerea ei de a-şi demonstra erudiția pe orice temă viciază şi percepția publică a luptei anticomuniste în anii '50. Aceasta ajunge să fie percepută, în mod aiuritor, ca un act de ...„înaltă cultură". [...] Spiritualizarea, interpretarea prin prisma „cultului culturii" a experienței anticomunismului militant are imensul neajuns de a o deposeda pe aceasta de elementele virtuții civice şi curajului civic.[1]

Între timp, însă, chiar şi acel eroism etic nu se mai întâlneşte decât în spațiul privat. Toate dimensiunile publice ale individului, de la politică la filantropie şi de la condiția sa de pieton la funcția publică, absolut toate, au devenit posesia camerelor de luat vederi. Erou este astăzi cel care, invitat să apară, se ascunde. Singura formă de eroism etic este absența, singurătatea – un eroism sisific, de prințesă de Clèves, ca rezistență la spațiul public. Intelectualii de astăzi nu sunt eroi, cum în România nu au fost, în cea mai mare parte, nici atunci cînd eroismul încă exista. Dar ei au cum să ştie şi trebuie să ştie că rolul discursului lor nu este să afecteze masele, să trezească sentimente şi senzații, ci să reflecteze la straturile realității vizibile. „Ura" antibăsescienilor de la televizor, atunci când despre asta e vorba, e un truc ieftin pentru a face audiență. Uneori e obligație de serviciu, alteori, lipsă de inspirație. Pentru că, nu trebuie să uităm, ne aflăm la piață: piață de idei, de opinii, de alimente. Iar adversitatea e unul dintre catalizatorii esențiali ai comerțului cu cuvinte. Intelectualul nu e poet. Ar trebui să fie măcar un observator de „cuvinte mute" de talia lui Radu Cosaşu, care

[1] Caius Dobrescu, *op.cit.*, p. 204.

notează undeva un enunț auzit pe stradă, rostit de o femeie, la telefon: „Şi ce interes aş avea să-mi fie dor de el?“ De aici trebuie plecat pentru a înțelege cum funcționează astăzi discursul public în democrația noastră capitalistă. Intuiția circulă, intelectualul poate să o formuleze. Desigur, dacă n-are alte interese.

Pentru Caius Dobrescu, în 1998, denunțarea unei confuzii morale putea să aibă sens într-o lume despre care credea că poate fi ferită de confuzii şi reinserată într-o dinamică ideală, separată, unde criteriile de distincție între adevăr şi minciună funcționează. Or, lucrurile s-au simplificat, pe de o parte, şi s-au complicat, pe de alta. S-au simplificat, pentru că astăzi absolut orice discurs public e alienat (cu sau fără voia locutorului), scindat între un produs care vinde („Mircea Badea“) şi unul care spune adevărul (de pildă, chiar aceste enunțuri ale mele). Doar că nu ne mai putem închipui că această sciziune nu s-ar mişca ea însăşi şi că nu ar exista imediat o interpretare conform căreia Mircea Badea spune, de fapt, adevărul, în vreme ce eu nu vreau decât să vând ce spun atunci când mă refer la el. Or, din această ambiguitate nu mai putem ieşi decât prin gesturi radicale, dar *nu prin discurs*.

S-au complicat, pentru că trebuie distins categoric discursul public de cele private. Un discurs privat, de circulație restrânsă, este capabil să separe între minciună şi adevăr în locul lui de origine. De pildă, discursul mamei adresat fiului ei are şanse mari să fie autentic, tocmai pentru că aceste vorbe nu se adresează decât fiului. Autentic este discursul, felul de a vorbi, nu neapărat cuvintele sau referința („dacă mai bagi degetul în gură te ia nenea de la Poliție“), îngrijorarea şi fermitatea cu care sunt rostite cuvintele sunt autentice. Dacă un tip asemănător de enunț trece în registru public, el devine imediat susceptibil de a fi interpretat ca marfă („dacă votați cu Mircea Geoană, o să vă fie foarte rău“). Pentru că interlocutorul meu este el însuşi reificat, dezumanizat, nu există decât ca potențial de valorificare în capital a ceea ce spun. Tudor Muşatescu a avut, în *Titanic vals*, prin personajul lui nenea Spirache, o intuiție excepțională a procesului de simulare a discursului politic, pe care doar sinceritatea îl poate converti, dar pe care cadrul de comunicare (piața publică) nu face decât să-l confirme încă mai subtil: pentru că nenea Spirache cere mulțimii să nu fie votat, el, tocmai, va fi votat mai abitir. Discursul public este, fără excepție, marfă. Caius Dobrescu nu poate spune deci, în 1998, că, în afara retractărilor, palinodiilor şi a dansului pe sârmă al oamenilor noştri de cultură, care ba sunt disidenți, ba colaboraționişti fără voie,

ba eroi, ba victime, democrația capitalistă este ea însăşi cadrul în care absolut tot ce poate fi spus poate fi ambalat şi vândut pe piață. Şi că numai la adăpost de spațiul public există discursuri care pot spune adevăruri, fie şi parțiale. Conştiința neputinței de a spune adevărul au avut-o, de pildă, scriitorii sfârşitului de secol al XIX-lea, de la Flaubert la Mallarmé, atunci când fie au încercat să ducă la absurd practica mimetică a realismului (în *Doamna Bovary*, de pildă), fie şi-au rafinat într-atât limbajul încât să nu fie înțeleşi decât de cei care vor fi înțeles de ce sunt obligați să se confrunte cu texte atât de grele (Mallarmé).

Ce-ți rămâne de făcut atunci când nu vrei să faci (numai) literatură? Soluțiile sunt puține şi parțiale. Una ar fi să nu citezi prea multe nume, să încerci să induci separarea unei lecturi intelectuale de cea afectivă. Acest lucru îl fac, în general, filosofii, doar că prețul e mare: mesajul tău ajunge la puțini. Alta ar fi să porneşti de la propria biografie, pentru a conjura astfel retorica totalitară a celui care-şi asumă vocea poporului. Distilat în multe ape, eul autobiografic îşi pierde din aură, dar câştigă în concretețe. Este ceea ce fac unii dintre intelectualii anglo-saxoni şi evrei, care recurg la narațiune recunoscând totodată că povestesc tocmai dintr-un scrupul retoric: decât să pretind că spun adevărul, mai bine spun câteva poveşti modeste, dar adevărate (acesta ar fi „simulacrul adevărat" despre care vorbea Ciprian Şiulea). În sfârşit, o a treia soluție ar fi să te situezi mereu, în analizele discursurilor altora, în afară. Dar, pentru a nu cădea în capcana judecătorului obiectiv – care e o minciună –, trebuie să citezi frecvent. Aceasta este soluția „ştiințifică", dar ea are defectul de a rezulta într-un discurs eterogen, haotic din punct de vedere pragmatic, pe măsură ce numărul autorilor citați creşte.

3. *Teorie culturală sau* pop'philosophie

Cumva la intersecția celor trei soluții (spun „la intersecția" din lipsă de altă expresie mai exactă), există un discurs care citează şi referă la text, dar şi la fapte (istorice, biografice, artisitice, cotidiene etc.), care are grijă să nu accelereze retoric pentru a sfârşi prin a subordona litera integral spiritului şi care, produs fiind în cadrul democrației capitaliste, aşa cum cuvintele lui Spirache nu se rostesc

oriunde, ci în fața mulțimii ce urmează să voteze, încearcă mereu să nu piardă din vedere orizontul capitalizării, al dorinței de câştig (simblic şi material) ca motor al acțiunilor publice. Locutorul acestui discurs ştie că tot ce spune el poate fi folosit ca marfă şi nu mai încearcă să se opună direct procesului la care discursul său este supus. Convertit în registru moral, acest discurs, atunci când nu alunecă pe una dintre cele trei pante (ermetism, autobiografism oracular sau incontinență citațională), are intenția, modestă, de a fi „cumpărat" doar de cei care nu caută în lectură identificarea cu un afect, ci exersarea capacităților intelectuale într-un context oricât de insolit. Formația mea franceză este probabil cea care determină acest ultim argument al cărții de față. În Franța, există sintagma „pop'philosophie", care desemnează o „circulație în afara filosofiei"[1] a filosofilor înşişi: înspre film, arte vizuale, muzică şi, în general, înspre domenii preluate astăzi de industria culturală. Originea sintagmei şi referința ei nu fac obiectul acestei cărți, dar este limpede că aceste detururi ale filosofiei în arte, în societate, în cotidian etc. au atât un scop practic, cât şi unul comercial. Unii dintre filosofii francezi de stânga şi epigonii lor practică un limbaj mixt, în care înaltul şi josul cultural se combină paradoxal şi poate oximoronic. Eseurile mele sunt marcate, pe alocuri, de influența acestei practici discursive care, în Occident, are vechimea societății de consum. Tinerii filosofi francezi încearcă să-i evite capcanele, pe care le denunță astfel: „Să vorbeşti despre Loft[2] evocând «subiectul barat», sau de Lacan evocând sânii Loanei[3] poate fi amuzant, dar poate duce la o sinistră logomahie (...)."[4] Ei preferă să restrângă numărul referințelor critice înalte, ca şi al celor vulgare, pentru a se concentra asupra câte unui fenomen pop, fie că e vorba despre *Matrix*[5], fie că e vorba, de pildă, despre *şlagăre*[6], revendicându-se de la ideea deleuziană a filosofiei ca muncă de invenție, şi anume inventare de concepte, şi de la ideea de teorie văzută drept creare de raporturi între entități

[1] „Que reste-t-il de la la pop'philosophie?", interviu cu Elie During şi Patrice Maniglier, în *Fresh Theory*, Léo Scheer, 2005, p. 174. Dintre teoreticienii români, Bogdan Ghiu practică, în unele dintre volumele sale, dar mai ales în conferințele pe care le susține, *pop' philosophie*. Revista *Idea* din Cluj este şi ea o revistă de *pop' philosophie*.

[2] *Loft Story*, echivalentul *Big Brother* în Franța.

[3] Una dintre câştigătoarele unui concurs tip *Megastar*, în Franța.

[4] Elie During, Patrice Maniglier, *op. cit.*, p. 181.

[5] Alain Badiou, Elie During, Patrice Maniglier, Thomas Benatouil *et al.*, *Matrix, machine philosophique*, Ellipses, Paris, 2003.

[6] Peter Szendy, *Tubes. La Philosophie dans le juke-box*, Minuit, Paris, 2008.

(aparent) disparate. Pentru ei, „raportul filosofiei cu aceste «exterioare» ale ei este de acest tip: nu ai de-a face cu obiecte pentru un discurs, ci cu operații non-filosofice articulate cu operații filosofice“[1]. Este vorba despre o concepție tehnicistă a filosofiei, cu rădăcini în gândirea anglo-saxonă asupra limbajului şi, mai ales, în teoria discursului a lui Michel Foucault[2]. Cel mai adesea, însă, scrupulul originar, cel de a acorda între ele operații filosofice cu altele nefilosofice, este uitat, iar filosofia pop înseamnă mai degrabă focalizarea teoretică asupra unor obiecte diferite de cele tradițional filosofice. Filosofia pop reprezintă aşadar un discurs teoretic bastard, prin care se încearcă cuprinderea teoretică a domeniilor vieții şi culturii urbane. De ce să scrii, de pildă, despre şlagăre, se întreabă în cartea sa Peter Szendy, şi răspunde: „Pentru a conferi o demnitate acestor obiecte pe care atâta lume le consideră nedemne. O demnitate filosofică, chiar, la fel cum şifonierele, kitschul, firmele luminoase, publicitatea şi mania de a colecționa s-au văzut înălțate la demnitatea de obiect de gândire în opera lui Walter Benjamin“[3].

În România, însă, conceptul de *filosofie pop* aproape nu există. Practica a fost introdusă întrucâtva, prin câteva eseuri remarcabile, de Alex. Cistelecan, în cartea lui *Viața ca film porno*[4], dar ecourile acestui tip de abordare au fost nule, în principal din cauza lipsei de informații în domeniul psihanalizei lacaniene, în care autorul intra pentru a face ecou teoretic unor întâmplări cotidiene devenite astfel corelative practice ale teoriilor expuse. În ciuda unor încercări ale lui Ciprian Mihali, de pildă, de a tematiza filosofic cotidianul[5], nici un intelectual român serios nu-şi va lua libertatea să tematizeze teoretic figuri şi momente ale societății spectacolului în România. Până la dezavantajul major al acestui fel de a filosofa – ambalarea lui ca produs pentru piață –, există un avantaj pe care n-aş vrea să îl uit. Filosofia pop promite, într-o cultură română încă dominată de clivajul

[1] Elie During, Patrice Maniglier, *op. cit.*, p. 184.

[2] Conform căruia, spus repede, enunțurile şi discursurile sunt entități funcționale mai degrabă decât expresii personale.

[3] Peter Szendy, *op.cit.*, p. 12.

[4] Editura Aula, Braşov, 2007.

[5] Lansat fulminant, în 2001, cu trei titluri care conțin cuvântul „cotidian“, dar care rămân esențial îndatorate bibliografiei lor, fenomenologicâ în primul rând, şi care nu „ies“ din filosofie, conform exigenței deleuziene a filosofiei pop: *Sensus communis. Pentru o hermeneutică a cotidianului*, Paralela 45, Pitești, 2001, *Anarhia sensului. O fenomenologie a timpului cotidian*, Idea, *Inventarea spațiului. Arhitecturi ale experienței cotidiene*, Paideia, Bucureşti, 2001.

dintre limbajul înalt şi faptul mărunt, un discurs care să ia în considerare realitatea cotidiană a societății democrației capitaliste. Există, la douăzeci de ani de la căderea lui Ceauşescu, o piață de nume proprii – titluri şi onomastică – care constituie pentru mulți dintre noi o rețea de actualitate cotidiană, pe care discursul teoretic de orice fel o omite de cele mai multe ori. În acest sens, lucrări şi articole de sociologie încep să umple un gol de perspectivă pe care, totuşi, teoria nu îndrăzneşte încă s-o asume. Foarte multe dintre teoriile emise pe baza unor bibliografii respectabile pot fi induse din observarea vieții cotidiene. Nu trebuie să aplici Baudrillard (deşi lectura lui m-a marcat) pentru a constata intrarea politicului sub semnul mediaticului capitalist şi nu trebuie să citezi neapărat Hayden White (deşi eu o voi face, pentru că formulează ceea ce circula de câtăva vreme „în aer") pentru a detecta dimensiunea poetică a oricărei narațiuni istorice. Aceste eseuri nu vor să transporte cititorul într-un univers compensativ de factură romantică, pentru că nu vor să supraliciteze ideea incomensurabilității dintre carte şi viață, din punctul de vedere al limbajului şi al referinților. Cotidianul public se oferă conştiinței intelectuale ca o rețea de semne (şi simptome), şi nu numai ca o rutină insignifiantă ca manifestare. Cotidianul public se oferă, însă, intuiției şi ca o distribuție de locuri energetice al căror combustibil rămâne ascuns şi poate interesant de aflat şi numit. Gesturile publice viscerale mi se par fascinante – de la revolte, greve, invazii, la luări de poziție, de la rostiri apodictice la omisiuni zgomotoase – şi de aceea acest volum poate fi citit şi ca o lectură punctuală (*close reading*) a unor puncte energetice care întrețin un anumit etos social.

Intermezzo. Cum înțeleg comunismul

> Valențele politice se pot modifica, uneori abrupt: nu există nici o garanție absolută sau vreo asigurare formală cum că ceea ce pare progresiv într-un anume set de circumstanțe contingente nu va deveni reacționar în altul.[1]

Stephen Greenblatt vrea să spună că totul circulă. Unii pot crede că în această afirmație şi-a băgat coada capitalismul. Lumea în care totul circulă pentru a creşte tot mai mare – ca bățul care se învârteşte şi pe care se îngroaşă vata de zahăr – este cea capitalistă. Doar că regimul de funcționare descris de capitalism este chiar regimul nostru psihic. Aşa funcționăm şi noi – aşa (ne) consumăm. Ne mişcăm; ne reproducem; creăm, în cazuri excepționale. În toată această agitație permanentă, dorința noastră este însă contrară motorului ei: noi vrem definitivul, durabilul, finalul. Dorința noastră este aceea de a termina orice începem, dar terminarea însăşi, sfârşitul, este ceea ce ne sperie cel mai tare. De aceea, faptul de a termina – o şcoală, o iubire, o construcție – este recunoscut retrospectiv, din mersul altei mişcări (aşa cum spui „te salut din mers"), o mişcare care şi în care (se) stabilesc semnificațiile a ceea ce s-a terminat. Ceea ce e definitiv – operele fundamentale, de pildă – este întotdeauna expresia unei dorințe ce scapă însă numelui pe care-l atribuie sau instituie. De pildă, atunci când spui că „X a intrat definitiv în conştiința neamului său" exprimi două dorințe, nu constați nimic. Una este cea a „terminării": a intrat definitiv, of, am scăpat. A doua este cea a unei solidarități utopice: neamul, poporul etc. reprezintă o comunitate doar pentru tine, pentru alții, dar nu pentru toți. Conştiința limbajului pe care-l întrebuințăm mereu ar trebui să ne facă mai circumspecți cu ceea ce afirmăm.

[1] Stephen Greenblatt, „Resonance and wonder", în Stephen Greenblatt, *Learning to curse. Essays in early modern culture*, Routledge, Londra, 1990, p. 221.

Această dorință de a termina – şi de a recunoaşte, de dincolo de ceea ce s-a terminat, ceea ce devine, acum că s-a terminat, opera cuiva – bântuie istoria. Ideea că, de pildă, istoria României curgea alene când s-a năpustit asupra ei comunismul cu colții mânjiți de sânge este, de fapt, o dramatizare ficțională inspirată din realitate. Istoria României nu păşea deloc liniştit. Iată ce scria C. Rădulescu-Motru în pragul celui de-Al Doilea Război Mondial: „Timpul real, dat omului şi popoarelor, ca să şi-l trăiască, fiecare ca destin, stă în perspectiva culturii europene de astăzi pe al doilea plan. Pe primul plan stă cronometrul. Oare tot pe planul acesta, al cronometrului, se va făuri viitorul Europei?“[1] Comunismul n-a venit în România – ca totalitarism – neanunțat. El face parte din istoria noastră la fel de natural ca emanciparea de la 1848. Regimul politic de după 1947 din România nu are nimic radical deosebit de frecventele regimuri totalitare de pe glob din ultima jumătate a secolului trecut. El face parte din perioada de amurg a istoriei revoluționare, una în care ideea de revoluție ajunsese să se banalizeze – şi care a ajuns, în decembrie 1989, să disimuleze acea combinație de revoltă populară şi lovitură de stat în urma căreia ceea ce trebuia să se întâmple s-a întâmplat: falimentul regimului comunist, ale cărui active şi pasive au fost preluate, mai încet decât în alte părți, de economia globalizată. Dorința nu poate fi oprită – temporar – decât numind-o. Istoria numeşte lucruri inefabile, dar afective şi efective, cu prețul uitării de sine însăşi ca poveste, ca narațiune, ca şir de cuvinte care imită ritmul şi ordinea vitalului. Istoriografia, scrie Sande Cohen referindu-se la un text al lui Paul de Man, „este un model de rezistență la limbaj“[2], dar asta numai în măsura în care limbajul, ca şi viața, este privit în mişcările care-l produc. În introducerea la lucrarea lui fudamentală, *Metahistory*, Hayden White defineşte travaliul istoricului astfel: „o structură verbală care ia forma discursului narativ în proză“[3]. Ceea ce nu înseamnă că istoria este o poveste, ci o dinamică în care mai multe poveşti se intersectează şi-şi decupează una alteia orizontul. Care trebuie să fie poziția celui care asistă la eterogenitatea istoriei, care poate vedea istoria ca pe un joc marocco,

[1] C. Rădulescu-Motru, *Timp şi destin*, Fundația pentru Literatură şi Artă „Regele Carol II“, 1940, p. 9 (din prefața scrisă la 12 noiembrie 1939).

[2] Sande Cohen, „*Critical Inquiry*, *October* and Historicizing French Theory“, în Sylvère Lotringer, Sande Cohen (editori), *French Theory in America*, Routledge, Londra, 2001, p. 212.

[3] Hayden White, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1973, p. ix.

în care bețișoarele, drepte, reprezintă poveștile? Pentru că fiecare bețișor – drept, repet – pretinde că dreptatea e a lui. În 1970, Michel Foucault a rostit lecția inaugurală a cursului de „istorie a sistemelor de gândire" pe care urma să-l predea la Collège de France. Conştient de subiectivitatea celui care vorbeşte dintr-un punct de vedere care se vrea neutru, „obiectiv", el îşi începe astfel discursul:

> În discursul pe care trebuie să-l rostesc, ca şi în cele pe care va trebui să le țin aici poate mai mulți ani de acum încolo, aş fi vrut să mă pot strecura pe furiş. [...] Mi-ar fi plăcut ca în momentul în care încep să vorbesc, să-mi pot da seama că o voce fără nume mă precedă de multă vreme deja.[1]

Aceasta ar fi poziția ideală a istoricului: una care să permită observarea egală a tuturor „istoriilor" din care e făcută istoria unui loc, dar care să tacă. Istoricul n-ar trebui să spună nimic, – spre deosebire de scriitor –, pentru că el ar trebui să fie cineva care nu face altceva decât să prezinte jocul de marocco, să lase enunțurile şi poveştile la vedere, fără să adauge nimic. Şi, pentru că nu se întâmplă aşa, trebuie să recunoască, aşa cum o face Foucault aici, că aşa ceva nu se poate. Că, de fapt, vocea fără nume care precedă discursul „lui" – şi care îi urmează, desigur – este ceea ce istoricul trebuie să facă auzit, dar că, pentru asta, trebuie ca şi el să spună ceva.

Aceasta este condiția ideală a oricărui istoric, a oricărui hermeneut – sau, dacă vreți, analist: să prezinte adevărul sau textul vechi „aşa cum este". Numai că, chiar în gestul de a prezenta – ceea ce înseamnă a distribui elemente într-un decor, într-o poveste – acel adevăr, acel text, se modifică. Şi atunci, măcar să recunoşti: da, nu pot să vă spun adevărul, atâta vreme cât vi-l spun eu, un biet om, cu patimile mele, cu frustrările, cu obişnuințele mele, cu stilul meu. În măsura în care vorbesc „eu" şi în care tot ceea ce prezint – citez – e cumva regizat şi scenografiat, vă spun o poveste care ar putea fi adevărată sau care, măcar, vă face să vă puneți întrebări la care nu vă gândiserăți până acum. Măcar atât.

Revin la Stephen Greenblatt. Care poate fi setul de circumstanțe contingente care, în România, condamnă comunismul fără să-l gândească? E o întrebare, ştiu. Cartea aceasta încearcă în primul rând să ofere câteva întrebări despre comunismul românesc pornind de la

[1] Michel Foucault, *Ordinea discursului*, trad. rom. de Ciprian Tudor, Eurosong&Book, Bucureşti, 1998, p. 13.

afirmația lui Greenblatt. Crezul său relativist n-are a face cu relativismul radical postmodern – care, dacă e radical, nu mai e relativ –, ci cu o metodă de cunoaştere istorică botezată *new historicism*, al cărei principiu fondator este literalitatea şi literaritatea istoriei. *New historicism* este, dacă vreți, o teorie a receptării culturale la construcția căreia şi-au dat concursul „pan-textualismul" francez şi tendința analitică a gândirii anglo-saxone, dar care n-ar fi putut apărea în absența unui context multicultural şi, deci, a eterogenității istorice pe care o vădeşte cultura americană. Istoria trece prin cultură, nu cultura prin istorie. Ceea ce, în versiunea lui Stephen Greenblatt, înseamnă că istoria trece prin oameni. Atunci când condamnăm ceva *în numele istoriei*, realizăm un act caduc. Gol, ratat. Pentru că nici o idee nu poate face obiectul unei condamnări, ci doar un om sau mai mulți care, învestind o idee, comit o crimă.

> Dacă există vreo inevitabilitate în viziunea asupra istoriei a curentului *new historicism*, ea ține de insistența asupra mijlocitorului [„insistence on agency", n. aut.], pentru că chiar şi lipsa de acțiune sau extrema marginalitate este înțeleasă ca posedând o semnificație şi deci implicând intenția. [...] Mijlocirea [„agency"] este inevitabilă.[1]

Ceea ce înseamnă că istoria nu există în sine – ca o entitate solidă şi identică cu sine în fiecare element al ei – şi că, deşi faptele există, ele nu spun nimic atâta vreme cât ele nu sunt procesate de către o conştiință vorbitoare. Ele nu au sens până nu vine cineva să le rostească, din varii motive. Într-un film recent al lui Andrzej Wajda, *Katyn*[2], sunt confruntate două versiuni ale masacrului din pădurea Katyn, din primăvara anului 1940, atunci când câteva mii de ofițeri polonezi au fost uciși la ordinul lui Stalin. Autorii masacrului, sovieticii, aveau să recunoască crima prin vocea lui Mihail Gorbaciov, în 1990. În 1943, naziştii au început pe seama acestei crime o propagandă antisovietică bine ilustrată în drama filmului lui Wajda. Soția unui general polonez ucis la Katyn a fost chemată la statul major al armatei germane din Cracovia – ocupată de nemți –, unde i s-a spus că soțul ei fusese ucis de sovietici. Scopul naziştilor era însă acela de a demonstra că populația e de partea lor, că îi susține. Văduva fusese chemată pentru a promova, de fapt, acțiunile Wehrmachtului. Apoi, după victoria Aliaților asupra

[1] Stephen Greenblatt, *op.cit.*, p. 221.

[2] *Katyn*, 2007. Regia: Andrzej Wajda. Scenariul: Andrzej Mularczyk, Przemyslaw Nowakowski, Wladyslaw Pasikowski şi Andrzej Wajda.

Axei, sovieticii reiau aceeaşi propagandă, dar în sens invers, acuzând naziştii de a fi comis aceeaşi crimă, mai târziu, în 1941. Din punct de vedere istoric, autorii măcelului sunt aşadar sovieticii. Oficial, după 1945, vinovați sunt chiar duşmanii lor, naziştii. Filmul nu urmăreşte neapărat probarea unui adevăr istoric – deşi arată că istoria este scrisă mereu de învingători –, ci sensul pe care adevărul istoric îl are în practica vieții cotidiene. Crima are, rând pe rând, doi autori diferiți, inamici. Ultimul vinovat desemnat, în ordine cronologică, este Hitler. Din cauza încăpățânării unor personaje din film de a înscrie pe mormintele rudelor dispărute la Katyn anul corect al morții lor, 1940 – ceea ce implică incriminarea armatei sovietice de ocupație –, autoritățile comuniste din Polonia comunistă recurg la represiune şi, din nou, la crimă. După ce au fost ucişi oameni în numele unei victorii politice, acum oamenii aleg ei înşişi să moară mai degrabă decât să li se şteargă memoria. Se moare în numele memoriei. Pentru alte personaje, însă, crima de la Katyn este deja consumată, iar insistența asupra dreptății de memorie reprezintă un gest nu doar inutil, dar chiar periculos: la ce bun să atragi după crima deja comise altele? La ce bun să mori din cauza frustrării de a supraviețui într-o societate care nu-ți recunoaşte memoria? De ce nevoia de a fi recunoscut public depăşeşte ca pulsiune simțul de conservare – vital, la rândul lui? Desigur, e vorba despre o chestiune de onoare. Mai bine mort decât comunist, se cânta în Piața Universității în primăvara lui 1990. Sinuciderea – sau acceptarea morții – este o opțiune pe care n-o condamn. Dar care nu poate fi generalizată. Nici moartea, nici supraviețuirea nu se pot erija în modele de conduită. Ceea ce contează, în mod ultim, este existența crimei, cea din 1940, dar şi cele din lagărele de concentrare naziste. Dincolo de un autor sau altul, crima trebuie interogată şi înțeleasă astfel încât motorul care a condus la realizarea ei să fie oprit sau deturnat înspre un alt regim de funcționare.

Există deci adevăruri istorice. Istoric vorbind, ele sunt definitive. Faptele s-au petrecut la o anumită dată, şi nu la alta, iar autorii sunt unii, nu alții. În martie 1990, bărbatul în pulover verde ciomăgit lângă hotelul Grand din Târgu-Mureş era român, deşi el a fost prezentat şi cunoscut apoi ca fiind maghiar. Acesta este un adevăr istoric. Acesta este un adevăr al cărui prim efect este cel justițiar. Comunitatea umană care se recunoaşte în Mihăilă Cofar poate cere dreptate, adică pedepsirea agresorilor. Dar pedeapsa agresorilor nu trebuie să aibă alt mobil decât păstrarea statului de drept, nu satisfacerea unui afect.

Pentru că istoria ne afectează, de fapt, mult mai mult decât vrem să recunoaştem, iar istoriografia se lasă pătrunsă de afect mult mai mult decât ar vrea. În aceeaşi „Introducere" la *Metahistory*, Hayden White vorbeşte despre „strategii care pot fi întrebuinţate de istorici pentru a obţine diferite tipuri de «afecte explicative»"[1]. Pentru satisfacerea afectelor, societatea oferă spectacole care înscriu afectele în sfera – largă – a esteticului. În alt registru, afectele ţin de viaţa privată. Istoriografia care oferă afecte explicative este, aşadar, în primul rând literatură. Astfel, dreptatea e mai degrabă un sentiment, care cere să fie comunicat şi întreţinut, ca iubirea sau ura. Ca sentiment, dreptatea intră în sfera spectacolului – „spectacolul dreptăţii", scria Diderot undeva – şi face parte din arsenalul de întreţinere psihică a maselor în scopul realizării unor interese.

Adevărul istoric are însă o relaţie perversă cu adevărul. Recuperarea adevărului istoric nu echivalează cu recunoaşterea realităţii „aşa cum este", într-un act distant, neutru, suveran. Interesante sunt iradierile sociale ale acestui adevăr istoric, pentru că abia acum adevărul istoric contribuie la formularea diferitelor ipoteze interpretative şi la articularea unor comportamente care, împreună, compun „realitatea" noastră cotidiană. În registru afectiv, sentimentul dreptăţii, satisfăcut, seamănă foarte mult cu răzbunarea. Din punct de vedere moral[2], însă, este mai puţin important dacă victima altercaţiilor de la Târgu-Mureş e de naţionalitate română sau maghiară, aşa după cum, de fapt, naţionalitatea criminalilor din pădurea Katyn iarăşi e secundară. În momentul în care încercăm să gândim cele două evenimente istorice dincolo de stabilirea vinovatului şi a victimei, observăm repede că avem de-a face cu o manifestare a violenţei în istorie care nu ţine atât de un loc, de o origine, ci de un moment şi de o stare care, împreună, sunt o verigă dintr-un lanţ; sau, pentru a reveni la exemplul jocului de marocco, crima de la Katyn e o parte, un fragment din mai multe bețe de marocco, pe care fiecare dintre ele îl integrează cum şi unde vrea, în cadrul liniei drepte care e povestea „lui". Ceea ce e interesant nu este, în primul rând, care dintre bețe spune adevărul, ci felul în care am putea juca marocco fără ca acest segment – crima – să mai facă parte din el. Şi, pentru asta, să înţelegem de ce crima aceea a existat, oricare ar fi fost vinovaţii. Pedepsirea vinovatului sau restabilirea adevărului istoric pot provoca satisfacţia victimelor ca răzbunare.

[1] Hayden White, *op.cit.*, p. x.

[2] Am putea spune şi „societal" sau „prescriptiv".

Dar asta înseamnă că violența şi-a „îndeplinit“ scopul, cel de a se reproduce. Morala gândirii acestor două acte de violență – din pădurea Katyn şi de la Târgu-Mureş – vizează dezafectarea violenței, extragerea ei din circuitul afectiv – care îi conferă sens în logica afectului – pentru ca reproducerea ei să fie oprită şi transformată.

Cum putem dezafecta ceva? Simplu, la prima vedere. Prin blocarea circuitului afectiv. Blocarea însăşi este însă mult mai greu de realizat, pentru că circuitul afectiv este la fel de autonom şi impredictibil precum circuitul apei în natură. Soluția ar fi ipostazierea unui fragment de circuit: punerea lui într-o ramă. Asta înseamnă de fapt să gândeşti *ceva*, să opreşti o dinamică într-o poză, să iei fotografia şi să descompui imaginea până la pixelii din care se compune, care seamănă între ei, iar imaginea dispare. Masacrul din pădurea Katyn, din 1940, luptele de stradă din martie 1990, de la Târgu-Mureş, trebuie descompuse până la atomii de violență care le compun, cercetate până la exterioritatea care le determină – momentele istorice care înfăşoară aceste fapte –, până într-acolo încât particularul lor se deformează. Recompunerea imaginii va păstra în memoria celui care a gândit-o elementele ei componente, materia celor două imagini.

Mai rămâne o problemă. Cea a motivației gândirii. Gânditorul este, aşa cum crede de altfel şi Gilles Deleuze, un creator care creează dintr-o nevoie, nu de plăcere: „Un creator nu e o ființă care lucrează din plăcere; un creator nu face nimic altceva decât ceea ce are de făcut“[1]. Această afirmație sugerează deja o concepție asupra subiectivității şi asupra liberului arbitru cu care ne e greu să fim de acord atunci când le asociem cu un proiect ce nu are obiective estetice. Cine îi dă ceva de creat creatorului, dacă nu propriul lui libido? Există astfel de întrebări la care nu se poate formula un răspuns, pentru că el nu poate fi reprezentat şi codificat lingvistic. Nevoia nu e o plăcere. Datoria este şi ea un sentiment, dacă este să opunem plăcerea datoriei. De ce aşadar am gândi un fapt istoric până la ultimele elemente componente? Interesul politic, economic sau estetic ar fi minim. A renunța la reprezentare în favoarea analizei presupune retorica săracă a polițistului (în defavoarea poveştii palpitante a hoțului), presupune mişcări infinitezimale şi pune la încercare răbdarea cititorului. E

[1] Gilles Deleuze, „What is a creative act?“, în Sylvère Lotringer, Sande Cohen, *op.cit.*, p. 102. Textul reprezintă transcrierea unui discurs ținut în limba franceză, disponibil la adresa http://dotsub.com/view/e3b1410a-e359-43fe-8b21-7ed4caecf69b (la 11 august 2009).

mult mai util pentru negocierile de putere să nu treci, în identificarea unui fapt istoric, de vinovat şi victimă. Recurgând la sentimentul şi la spectacolul dreptății, păstrezi circuitul afectiv în stare de funcționare şi, odată intrat în el, devii o variabilă a lui care, ca atare, câştigă şi pierde, deci funcționează. Ce câştigi dacă afirmi că *nu contează vinovatul altfel decât în fața justiției, ci actul e mult mai important*?[1] Nimic, pentru că refuzul de a te referi la persoane e moartea pasiunii. Şi totuşi, ce te poate opri să vrei să funcționezi în acest imens circuit vital? Mai multe: speranța recunoaşterii dincolo de imanența circuitului, şi deci a propriei monumentalizări; o anumită dispoziție, umoare, care nu poate fi explicată în absența recursului la un discurs tehnic; sau fidelitatea față de realitatea limbajului, singura cu al cărei fenomen ne confruntăm, ca scriitori, pentru că îl practicăm. Noi ştim că ceea ce scriem rămâne, dar nu ştim niciodată *cum rămâne* cu ceea ce rămâne. Scriitura rămâne, desigur, ca o urmă, dar este vorba despre o urmă mobilă, care duce şi vine de unde vrea cititorul, nu unde vrem noi în clipa în care scriem. Istoria este, aşadar, şi ea, o chestiune din care *the agency*, mijlocirea, face parte în mod activ şi nemijlocit. Istoria este, ca şi scriitura şi ca scriitură, mijlocire. În ea interferează mereu patos, şi mereu, atunci, gândirea asupra limbajului – poza pe care o extragi dintr-un film – este ceea ce reuşeşte să dezafecteze patosul şi să ridice liberul arbitru al istoricului deasupra circuitului care încearcă să-l înghită. Istoria ca istoriografie, dar şi ca memorie, este o încercare a subiectului de a ieşi teafăr – *flying flag* – din confruntarea cu afectele pe care le declanşează intrarea în istorie. Steagul pe care conştiința ar trebui să-l ridice deasupra capului după fiecare de astfel de confruntare nu este unul al victoriei eului – deşi, conchid, gestul nu poate fi absolut neutru; este *şi* un gest narcisist –, ci dovada că mâna care-l agită se poate mişca conform alegerii conştiente a subiectului.

De aceea, spun: crimele comunismului există. Ele sunt însă în primul rând crime, apoi crimele unor oameni şi rezultanta unui context şi a unor dispoziții. Ideea de comunism nu poate fi însă scoasă din limbaj şi introdusă în chip de cauză a crimelor pe care le comemorăm, le

[1] Recunosc, această afirmație face ecou celei după care nu contează atât autorul, cât textul pe care l-a creat. A privilegia creația în detrimentul autorului nu este decât o măsură de precauție pe care societatea ar trebui s-o ia față de intensificarea oarbă a sentimentului de a fi în cazul autorului unei creații direct sau indirect estetice. Cultura română a funcționat mereu, din pricina lipsei de logistică, ca una a autorului, nu a operei. Ultimul exemplu, cel al *Istoriei critice a literaturii române* a lui Nicolae Manolescu, e grăitor în acest sens.

acuzăm şi pe care vrem să ne răzbunăm. Ceea ce trebuie avut în vedere în primul rând din punct de vedere istoric este felul în care, în secolul trecut şi nu numai, crimele au fost înfăptuite cu titlul de practică a unor idei, fapt care a menținut opoziția falsă dintre inuman şi uman, asociind inumanul cu crima ideologică (pe baza numitorului lor comun: abstracțiunea) şi umanul cu pacea (reduse ambele la un concept creştin secularizat). Or, nimic nu e mai uman decât ideea, abstracțiunea şi abstractizarea ca motor al circuitului afectiv care ne motivează gesturile şi actele. O spun romanticii germani: „Revendicarea supremă a lui Kleist este cea a tuturor romanticilor din epoca sa şi ea îi caracterizează viața şi opera: unitatea dintre spirit şi realitate“[1]. Abia atunci când încercăm să gândim ideea, să o gândim ca enunț, ca faptă de limbaj, o putem țintui, o putem răpi circuitului şi, zăbovind asupra ei, ne putem suspenda temporar dorința. Comunismul suscită, în România de astăzi, dorințe, interese, dincolo de care noțiunea rămâne la fel de misterioasă ca şi până acum. Cuvântul *comunism* rămâne, îngropat, să secrete substanță afectivă într-o societate pe care capitalismul o obligă la funcționare accelerată. Faptul că, în România, operele publice nu se realizează – autostrăzile, de pildă – nu este decât în aparență paradoxal. Circulația banilor în România este mult mai rapidă astăzi decât pe vremea operelor realizate – cea a regimului comunist. Doar că, astăzi, circuitul lor se capitalizează în beneficiu privat, mai puțin vizibil, în vreme ce atunci totul se realiza în numele statului. Viteza circuitelor sociale de astăzi are, desigur, consecințe şi asupra percepției trecutului. Pe de o parte, interesul față de trecut scade, pentru că preocuparea pentru trecut presupune insistență, zăbovire. Pe de altă parte, pragul de intensitate a memoriei afective a crescut. Ne amintim ceva doar atunci când amintirea respectivă reuşeşte să excite afectul şi când redescoperirea trecutului presupune declanşarea unor noi circuite materiale. Moartea lui Michael Jackson a adus, datorită afectelor excitate ale celor care-l cunoşteau şi iubeau, o grămadă de bani rezultați din (re-)activarea unui circuit de obiecte-fetiş sau obiecte-relicvă inexistent înainte.

Ce vreau eu? Să mă opresc şi să privesc „comunismul“ până când va redeveni un cuvânt. Apoi, să încerc să înțeleg de ce e atât de greu pentru societatea românească să nu uite că, înainte de a lua vreo decizie în legătură cu comunismul, are de gândit un cuvânt. Tot în cuvinte.

[1] Maxime Alexandre, în prefața la *Romantiques allemands*, Bibliothèque de la Pleïade, Gallimard, Paris, 1963, p. xviii.

II. Romantismul comunismului

1. Ieşirea din romantism. De ce vorbesc neîntrebat[1]

> *La urma urmei, dictatorul nu e decât un artist, ce are posibilitatea să-şi pună integral în practică egoismul. E doar o chestiune de nivel estetic dacă el se numeşte Baudelaire sau Bolintineanu, Ludovic al XVI-lea sau Nicolae Ceauşescu.*
>
> Andrei Ujică

A-l aşeza pe Ceauşescu alături de Ludovic al XVI-lea poate fi o eroare, o tâmpenie, o blasfemie. Judecata adjectivală acestei alăturări ține, oricum, de o apreciere afectivă. Pentru că deunăzi (în urmă cu doar două decenii) Ceauşescu putea fi văzut pe toate panourile create de cel mai mare departament marketing al vreunei firme româneşti – PCR – în vreme ce, ascultându-l, aveai impresia că limba română se căznea încă să se nască. Nu ştiu pe cine şi dacă Ludovic al XVI-lea enerva pe cineva la vremea lui, dar sunt unul dintre cei care au fost enervați de discursurile lui şi despre el. Şi mereu intrigat de anvergura cultului personalității sale.

Că un regizor român celebru şi recunoscut în Occident a comis o astfel de alăturare, poate fi scuzat. Există un punct de vedere estetic care o validează, problema este însă dacă acest punct de vedere este el însuşi valid în societatea românească de astăzi. Experiența directă îmi spune că nu. Va trece multă vreme până când o atare perspectivă va fi posibilă, şi asta se va întâmpla doar atunci când ultimele victime ale regimului Ceauşescu vor înceta din viață.

[1] O versiune scurtă a acestui text se găseşte sub titlul „Aşteptați un moment romantic, vă rog", în revista *22*, 14 iulie 2009, la http://www.revista22.ro/articol-6351.html. O altă versiune se găseşte în ultimul număr al revistei *Vatra* din 2010 (nr. 12).

Orice teorie în legătură cu istoria noastră contemporană este, deci, acum, precoce şi culpabilizantă. Dacă un film artistic ilustrativ al punctului de vedere estetic asupra ceauşismului poate provoca reacţii contradictorii, o teorie estetică a ceauşismului este de neiertat. N-am voie să fac aşa ceva. Nu o voi face. Dar voi încerca să mă strecor, poate stângaci, într-un discurs totalitar şi naţionalist, discursul Puterii în România lui Nicolae Ceauşescu. Copil fiind, acest discurs a intrat şi în pielea mea şi a lăsat urme. Voi încerca, aşadar, să mă aşez la o oarecare distanţă de mine însumi. Sper să nu vă deranjeze dacă mă mai las, din când în când, chemat tot în mine însumi.

În ultimele decenii, autorii studiilor umaniste revendică o conştiinţă superioară care le-ar permite să critice şi să demistifice prejudecăţile predecesorilor. De pildă, vorbind despre istoriografia din secolul al XIX-lea, Hayden White remarcă stilistica textelor istorice circumscrise momentului „crizei istoricismului", pe care o consideră definitorie pentru acreditarea unor anumite reprezentări ale trecutului. În spaţiul românesc, poate că e suficient să ne gândim la Nicolae Bălcescu cu a sa *Românii supt Mihai Voiedod Viteazul*, de la 1850. Această stilistică – *forma mentis*, de fapt – este cea ironică. E vorba despre ironia romantică, desigur[1]. Ei bine, dintr-un scrupul de legitimare, Hayden White mărturiseşte că „această carte însăşi este scrisă într-un mod ironic. Dar ironia care o informează este una conştientă şi deci reprezintă o întoarcere a conştiinţei ironice împotriva ironiei înseşi."[2] Aşadar, gestul istoricului american e asumat. Ironia lui este una conştientă, care luptă cu „valul" ironic, cu pulsiunea subliminală. Astfel, Hayden White ar fi ieşit din zodia romantismului, ar fi depăşit-o prin conştientizarea stilisticii creaţiei lui. Ironia romantică este una asumată, ceea ce înseamnă că nu ea îi mişcă scriitorului mâna, că nu ea îl gândeşte, ci conştiinţa lui o stăpâneşte pe ea, ironia, şi ştie să o domesticească.

[1] Pentru detalii privind conceptul de ironie, trimit la Pierre Schoentjes, *Poétique de l'ironie*, Seuil, coll. „Points/Essais-Inédits", 2001, al cărei rezumat poate fi găsit la adresa http://www.fabula.org/revue/cr/180.php. Există astfel o ironie romantică, sinonimă cu romantismul, pentru unii, care constă în expresia tensiunii dintre cultură (conştiinţa de sine) şi natură (inconştientul vital). „Pentru romanticii germani, ironia ia un sens mai larg. Ea provine din conştiinţa opoziţiei dintre real şi ideal. Astfel, criza istoricismului poate fi explicată în aceeaşi logică cu criza limbajului, ca încercarea eşuată de a echivala realul şi limbajul. Putem spune tot ce există ? Răspunsul, evident, este nu. Dar poezia, în schimb, poate spune ceva de dincolo de ceea ce există."

[2] Hayden White, *op.cit.*, p. xii.

Conform acestei practici a scrierii – a creației, în general –, autorul poate fi capabil de transcendență în relație cu creația lui. El ştie, mereu, ce face. Acest mod de raportare la propriile manifestări este onorabil. În mod sigur, autorul unei scrieri nu este inconştient de ceea ce face şi spune. Numai că nici contrariul nu poate fi susținut până la capăt. Romanticii au şi ei dreptatea lor, ar fi bine să-i ascultăm. Schelling critică, de pildă, cogito-ul cartezian cu următoarele cuvinte, şi nu se poate să nu-i dăm şi lui dreptate:

> Acel „gândesc, deci exist" este, de la Descartes încoace, eroarea fundamentală a oricărei cunoaşteri. Pentru că „gândirea" nu este „gândirea mea", după cum „existența" nu este „existența mea", pentru că totul aparține lui Dumnezeu şi Universului.[1]

Acest argument luat în întregul lui este un soi de petiție de principiu. Dar, într-adevăr, conştiința de sine a eului e limitată, în act. Simplul fapt că te împiedici pe stradă sau că ți se aprind călcâiele după cineva dovedeşte că reflecția e o stare temporară, că ea se întrerupe din când în când. A scrie este o practică desigur conştientă, doar că nu poți controla tot ce scrii şi de ce scrii. Atunci când intenția în care scrii este estetică, echivalența romantică dintre spirit şi realitate poate fi postulată fără consecințe asupra societății. Problema apare atunci când crezul acestei echivalențe se manifestă la autori care nu vor să scrie literatură, ci texte prescriptive, politice, ideologice – „ştiințifice", le-am spune astăzi – care să determine cititorul să facă ceea ce i se spune sau sugerează.

Devine din ce în ce mai greu să scrii cu pretenția afirmării binelui public sau a unui adevăr comun ca rezultat al logicii argumentative. Motivul principal – scrierea, ca practică umană determinată – e circumscris de un set de împrejurări care, exprimate, ar face ca propedeutica să copleşească demonstrația propriu-zisă. Cine scrie, în ce registru, în ce stil, cât de mult, unde publică – iată întrebări, unele cu răspuns indefinit, altele susceptibile de interpretări nelimitate. E limpede, scrisul mai degrabă surpă decât construieşte, dizolvă ceea ce se osifică, fie chiar vorba despre osificarea unor rădăcini altădată tinere. Pentru cineva format, ca mine, în spiritul scriiturii franceze, scrierea este gestul cultural iconoclast prin excelență, pentru că limba franceză este prima limbă europeană a cărei practică scrisă a fost normată

[1] Schelling, citat în Prefața la *Romantiques allemands*, ed. cit.

încă de la jumătatea secolului al XVII-lea. A scrie înseamnă, deci, în limba franceză, a încălca regula.

Limitele adevărului verbal sunt atât de multe, încât căutarea lor pare vocația autentică a scrisului. E anevoios să crezi în ceea ce scrii, atâta vreme cât scrisul însuşi se supune gândirii care te traversează şi care, altminteri, îl produce. Mai degrabă poți crede că e bine *să scrii*. Presupusa salvare, pasul de la simulacru la original în chestiunea credinței scriitorului în ceea ce scrie, este posibilitatea, întrezărită, de a îngloba o serie de gesturi – consacrate ca operă sau nu – într-o conştiință superioară. Este ceea ce se numeşte critică şi, din Renaştere încoace – dacă nu cumva de pe vremea lui Socrate –, intelectualii autentici, cei care alcătuiesc societatea civilă a limbajului, sunt cu toții critici. De cele mai multe ori însă, scrupulul critic de pornire se topeşte în impulsurile non-raționale şi uneori inconştiente care ne fac să perseverăm în a scrie. Aceasta este calea cea mai simplă – şi cea mai cunoscută – către partizanat, către angajament ca dependență, către identificarea cu un loc pe care conştiința noastră nu suportă să-l recunoască mereu acelaşi, dar după care eul nostru profund jinduieşte mereu.

Dar scrisul meu nu are intenții în primul rând estetice. El nu vrea să producă emoții estetice în primul rând, deşi de bună seamă că nu poate fi judecat altfel. Prima chestiune a scrisului altfel-decât-estetic este cea a articulării dintre scriere şi adevăr sau, dacă vreți, dintre ceea ce mă face să scriu şi ceea ce pretind că public cu titlu de aport la binele comun. Cred că foarte puțini jurnalişti îşi pun problema mizelor actului de a scrie cu intenția de a „spune ceva". Poate că nu-i decât o raționicinare de intelectual francez, pe care eu o împrumut din mimetism. Mai mult: nu cred că vreunul dintre istoricii şi politologii români, necum membrii de partid, îşi pune la un moment dat problema ambiguității noțiunilor la care apelează, ca de pildă comunismul, atunci când unii îl condamnă – ca şi cum comunismul ar fi cineva: cineva care s-a plimbat prin lume, a ucis oameni, a promis bunăstare, a păcălit şi a fost închis, apoi condamnat. Sau că cineva îşi pune problema sintagmei „reconstrucția dreptei", ca şi cum dreapta ar fi o construcție finită, o operă, ulterior dărâmată, iar acum, în acelaşi loc, conform planului păstrat între timp, de refăcut. Adesea, când scriem, facem poezii. Folosim metafore pe post de enunț utilitar şi ne mirăm apoi că prestigiul intelectualului se erodează galopant.

Or, în acest context al conştiinţelor critice exacerbate, cred că ne aflăm într-o perioadă în care istoria – sau ceea ce americanii numesc *historicizing* – a devenit, măcar de la prăbuşirea regimurilor comuniste din Europa, lumina în care trebuie pus absolut orice obiect al cunoaşterii, fie că vorbim despre limbaj sau despre alte obiecte şi practici omeneşti. Şi totul începe, probabil, din acel moment în care, datorită lui Michel Foucault – el însuşi îndatorat aici lui Nietzsche –, ideea de om apare ea însăşi ca o invenţie a gândirii. De acum înainte, omul va fi citit, înainte de a fi conectat imediat la reţeaua noastră cognitivă bazală, ca un cuvânt într-un discurs.

Una dintre aceste mize, probabil cel mai frecvent întâlnită, este cea a deconstruirii unor opoziţii devenite clişee şi chiar tradiţii de gândire, şi asta mai ales în domeniul transferurilor culturale. Transferurile culturale – inclusiv traducerile – reprezintă probabil primul pas important în constituirea unei istorii a ideilor europene. A gândi o noţiune din perspectiva unei entităţi care parcurge culturi şi epoci, găsindu-şi în fiecare dintre ele câte o formă şi un loc diferit, inteligibil doar în decupajul respectiv, înseamnă a obliga producerea de sens şi de acţiune la răbdare; a amâna, a-ţi pune la încercare rezistenţa umorală în faţa unei exigenţe morale, aceea de a nu greşi nici faţă de tine, nici faţă de celălalt. A doua miză, încă inexistentă, ar fi racordarea disputelor din Est la dezbaterile, mai aşezate, din Vest şi integrarea teoretică a celor două puncte cardinale.

În lipsa acestui relativism cultural, din perspectiva căruia noţiunile şi conceptele trebuie gândite în dinamica lor proprie, cea a parcurgerii diferitelor spaţii culturale europene şi a modificărilor consecutive, cunoaşterea culturală europeană va rămâne o sintagmă caducă. Nu-mi fac iluzii. A gândi un cuvânt în „dinamica“ lui proprie este, prin definiţie, o gândire mută. Care, astfel, nu există. Subiectivitatea mea intervine şi îmi colorează formulările. Niciodată nu vom putea opri producerea accidentelor pe şosele, dar intenţia celor responsabili va fi mereu de a reduce numărul lor. Măcar atât e sigur: atunci când nu vrei să scrii poezii, relativismul cultural – care poate fi declinat indefinit, stilistic, ideologic, conceptual – e o atitudine înainte de toate politicoasă faţă de cititor. O atitudine cinstită, măcar în intenţie.

Transferul cultural ca parte a valorilor semantice şi ideologice ale unor concepte reprezintă punctul de pornire pentru o discuţie – începută, de altfel, de mult – asupra a ce înseamnă comunismul şi

nazismul în diferitele arii culturale, lingvistice, naționale şi politice ale Europei. Discuția despre comunism şi nazism ar trebui să fie încununată de o cunoaştere şi înțelegere reciprocă: a francezilor cu germanii, a esticilor cu vesticii – şi, mai ales, cu o cunoaştere cât mai corectă a istoriei europene de către un non-european. De altfel, există o decizie politică recentă care condamnă deopotrivă comunismul şi fascismul. Adunarea Parlamentară a OSCE a adoptat la 2 iulie 2009 un document care menționează că „în secolul XX, țările europene au suferit două regimuri totalitare majore, cel nazist şi cel stalinist, ce au dus la genocid, încălcări ale drepturilor şi libertăților omului, crime de război şi crime împotriva umanității". Acelaşi document stipulează ca țările membre OSCE „să condamne totalitarismul în mod clar şi neechivoc", deoarece „cunoaşterea istoriei duce la prevenirea unor asemenea crime pe viitor, iar dezbaterile oneste şi complete privind istoria facilitează reconcilierea bazată pe adevăr şi memorie"[1]. Observați însă cât de automate sunt propozițiile acestui document: la ce bun să mai dezbatem ceva ce deja este condamnat fără echivoc? Observați cât de absurdă este intervenția politicului în limbaj, cât de indiferent este politicul față de natura limbajului, față de ceea ce poate spune el din „realitate". Şi apoi cât de simplist e limbajul jurnalistic, în care egalitatea comunismului şi nazismului apare ca o răzbunare pe cei care susțin că, de fapt, crimele naziste sunt „mai vinovate" decât cele comuniste; cât de vulgar este limbajul binar, afectiv, pentru care nuanța e inutilă, pentru care adevărul şi falsul, vinovăția şi nevinovăția sunt decizii ultime, care nu pun nici o problemă. Împotriva acestui fel de a „cunoaşte istoria" încerc să scriu această carte, acest mod de a numi scurt şi categoric lucruri care ar trebui înainte de toate gândite. E drept, nazismul şi comunismul au produs crime. Dar absolut toate cauzele în serviciul cărora s-au pus oamenii de-a lungul istoriei au produs victime, dintr-un motiv foarte simplu: convingerea unora în identitatea dintre spirit şi realitate. Ultima, mereu alta, de nerecunoscut, trebuia supusă spiritului. De-a lungul istoriei, scrisă şi înfăptuită în registrul masculin, realitatea a fost mereu o curvă care trebuie pedepsită. Acest Bărbat (spiritul, fie el occidental sau oriental) trebuie condamnat, acum, „neechivoc", la fel de milităreşte, după care dezbaterea, nu-i aşa, poate începe.

[1] Lavinia Stan, „OSCE a decis: comunism = nazism", revista *22*, nr. 33, 11-17 august 2009, p. 10.

Nu amintesc întâmplător comunismul şi nazismul în relaţie cu romantismul. Marc Cerisuelo, profesor de filosofie şi specialist în istoria filmului la Universitatea din Provence, şi Nicolas Weill, jurnalist şi traducător evreu, semnează două articole, complementare, în numerele 745-746 ale revistei *Critique*, pe tema „Europei romantice". Ambele texte pornesc de la ideea confruntării unei noţiuni – romantismul – cu propria lui istorie, dar a unei confruntări duble, atât în diacronie (ce înseamnă romantismul ca sediment intelectual devenit vulgată intelectuală şi imaginară), cât şi în sincronie (ce înseamnă romantismul în cultura franceză şi care sunt aspectele construcţiei germane pe care cea franceză omonimă le-a lăsat deoparte pentru a-l putea aclimatiza). Ambele vorbesc despre percepţia romantismului în Franţa şi ambele încearcă să dezvăluie romantismul francez ca pe o construcţie culturală realizată post-factum, şi mai cu seamă desăvârşită în secolul trecut, pornită de la un fenomen cultural de origine germană.

Cernute din comentariile asupra acestui transfer cultural – neîncetat de la începutul secolului al XIX-lea şi până astăzi –, nazismul şi comunismul apar proiectate în condiţia lor de dinamici care întreţin multe convergenţe şi posedă zone de intersecţie. Textele de la care pornesc nu au în vedere absolut deloc tema totalitarismului ca o cronicizare a simptomelor laicizării individului şi societăţii europene. Dar dimensiunea politică a romantismului nu e trecută cu vederea. Autorii subliniază, de comun acord, importanţa primului romantism (*Fruhromantik*), cel din jurul revistei *Athenaeum*, între 1798 şi 1800, cel care înseamnă orientare filologică, deschiderea spre ştiinţificitatea cunoaşterii şi continuarea criticismului inaugurat de Kant la sfîrşitul Epocii Luminilor. Cu alte cuvinte, autorii celor două articole pledează pentru ştergerea opoziţiei dintre romantism şi Lumini, acreditată de-a lungul unui secol de Albert Béguin, Maurice Blanchot, Jean-François Lyotard.

Marc Cerisuelo subliniază originea formalismului în *Fruhromantik* – interesul pentru limbă, limbaj, formă şi „poetică" –, în detrimentul „poeticului" şi al „filosoficului", al conţinutului adică. Întrebarea *despre ce vorbim?* este doar un epifenomen – o vulgarizare – a întrebării *cum şi cu ce vorbim?*, pe care de fapt şi-au pus-o primii romantici. „Tradiţia care conduce de la romantici la Heidegger este cea care a înţeles cel mai puţin natura obiectului ei şi a exercitat în schimb o influenţă

asupra artei moderne."[1] Articolul lui Nicolas Weill este în acelaşi timp o recenzie a volumului lui Rudiger Safranski intitulat *Romantik. Eine deutsche Affäre* (2007), în care jurnalistul francez discută despre dimensiunea franceză a acestei afaceri germane, contestând tocmai ideea primită a unui romantism subiectivist, „anti-luminist".

Reflecția politică asupra romantismului poate porni de la enunțarea dimensiunii sale religioase. Evocarea de către Novalis, la 1799, a unei „Europe glorioase şi creştine" (*căci* creştine) nu e doar un smiorcăit metafizic, ci o încercare de a reface o comunitate deja în curs de fărâmițare. Dar e şi o reflecție politică şi culturală în acelaşi timp, pentru că aici Novalis dă, vorbind despre societatea contemporană lui, o excelentă definiție capitalismului în formare, interpretat de el ca era raționalității instaurată în detrimentul împărăției spiritului: „o moară care-şi ajunge sieşi, fără patron, nici morar, metamorfozată în perpetuum mobile, şi care nu face decât să-şi macine propria făină"[2]. Acest romantism, „religios", a fost continuat de cel „colectiv" al lui Marx. Ultimul termen îi aparține lui Safranski, care numeşte acest romantism „stahlerne Romantik" – *romantism de oțel călit*. De aici lucrurile pot deveni interesante în ceea ce priveşte raportul dintre acest tip de romantism şi totalitarismul consecutiv.

„Biserica catolică universală" a lui Novalis e o sintagmă, în sens etimologic, reacționară. Observarea lumii simulacrelor şi a fluxurilor capitalismului îi comandă poetului o ficțiune compensatorie: un corp social unit prin credință şi creat de un nume: morarul absent din moara capitalistă, care garantează esența substanței măcinate: umanitatea ca reflex divin. Dar biserica universală a lui Novalis e numai o ficțiune compensatorie, o reacție a imaginației şi un travaliu al dorinței de re-legare a oamenilor într-un trup. O altă versiune a ei are la bază aceeaşi reacție a imaginației, doar mijloacele sunt altele: Marx vede o lume de proletari uniți, din toate țările, al cărei păstor este chiar rațiunea omenească, altfel spus, cadrul care permite existența acestui trup – pielea lui: partidul comunist.

Romantismul şi nazismul nu sunt puncte aflate pe o linie dreaptă, observă Safranski. Ideea nazistă de *Volk* presupune valorizarea scientismului rasist şi punerea în umbră a individualismului elitist de către aşa-zisul *Führerprinzip*. Care, desigur, a fost şi principiul regimurilor comuniste forte, printre care cel ceauşist. Comunismul şi nazismul

[1] Revista *Critique*, nr. 745-746, p. 510.
[2] *Ibidem*, p. 484.

sunt ambele versiuni ale aceleiaşi utopii de reunificare a oamenilor într-o substanță – umanul – care să transcendă individul pentru a-i conferi un sens.

O astfel de întreprindere nu putea fi abandonată de la primele semne ale eşecului. Nici în politică (războaiele pot fi privite oricând drept abluțiuni – „ploaia care va veni"), nici, cu atât mai puțin, în discurs. *Atât nazismul, cât şi comunismul au încercat stăvilirea rotirii perpetue a morii capitalului, care elimina locul autorului.* Moara merge în neştire – numai morarul ar şti când să o oprească şi când să o pornească, dar el lipseşte. Fraza lui Novalis a fost, mult mai târziu, transpusă în teoria literară şi în estetică: literatură şi artă fără autor ca ultim avatar al realismului, după constatarea incompetenței şi a megalomaniei morarilor ajunşi la putere. Dar, aşa cum Novalis nu suporta să se ştie prins în şuvoiul perpetuu, fără de loc, oamenii înşişi au încercat să-l înghețe în două formule de istorie, una intensă şi excesivă, deci repede pieritoare (nazismul, fascismul), cealaltă adaptată atât globalizării în curs – prin răspândirea unor „legi" ale umanizării oamenilor cărora indivizii trebuia să li se supună –, cât şi idealului kantian al „păcii perpetue" (în prelungirea căruia Safranski situează şi ficțiunea „bisericii universale" a lui Novalis).

Ceea ce a subzistat din romantism a fost însă tocmai gândirea lui critică, contemplativă – auto-reflecția, substanțialismul concepției asupra limbajului, practica arheologiei limbajului ca metodă de cunoaştere „transcendentală", ludicul ca expresie a funambulescului condiției umane. A subzistat, fără să se impună însă. A subzistat pentru a fi redescoperit astăzi, pentru a confirma dimensiunea romantică a orizontului de gândire a omului modern. Este ceea ce îl îndreptățeşte pe Philippe Lacoue-Labarthe să afirme că „aparținem astăzi într-o mare măsură de momentul romantic"[1].

Fantasmatic, da, aparținem romantismului. De fapt, noi nu am vrut niciodată să acceptăm – şi iată, ultimii care nu pot să-şi scruteze originea romantică sunt chiar „intelectualii" – condiția de conştiințe individuale, care numai astfel pot fi gândite ca parte substanțială a unei comunități spirituale invizibile, dispărute pe dată ce încercăm să o realizăm în lume, mai presus de fiecare dintre noi în parte. *Nu putem fi împreună decât separat*, acesta este mesajul părții discrete a romantismului, parte „blestemată" să rămână inaccesibilă imaginarului

[1] *Ibidem.*

nostru romantic. Modernitatea romantică a încercat să ne spună că, deşi părinții noştri există, noi nu mai suntem *copiii* lor – dar vocea aceasta n-a vrut nimeni s-o audă.

Doar o astfel de concepție asupra tradiției poate să îl facă pe fiecare dintre noi – şi niciodată pe toți deodată – să se accepte aşa cum este: nici entelehii ale monadologiei, nici conți de Monte-Cristo care-şi fărâmă lanțurile pentru a pedepsi, ci pe fiecare în parte cu fantomele lui. Tot Novalis o spune: „acolo unde nu sunt zei, domnesc fantomele". Aici greşeşte. Numai acolo unde au fost zei domnesc fantomele. Pentru că fantomele sunt ale zeilor, iar comunismul şi nazismul au avut zeii lor. Aceasta, anume, este condiția noastră: de a fi împreună cu propriile fantome, periculoase doar atunci când dăm curs dorinței de a le realiza ca zei tutelari ai tuturor deodată şi *in aeternitas*.

Din perspectiva societății româneşti, n-am ajuns încă la vârsta la care ştim şi acceptăm că zeii sunt spectrele fiecăruia dintre noi. Iar perversiunea confuziei unora cu altele, a zeilor cu fantomele, devine tot mai mult o juisanță pe care media o exploatează clipă de clipă şi în capcana căreia cad oameni ca Dan Puric dimpreună cu turmele pe care reuşesc să le strângă. Dar nu numai. Intelectualii români mediatici manifestă cu toții maladia denegării maturității istorice care ne determină, de fapt, existența: ei încearcă mereu să separe zeii de spectre şi să anunțe, astfel, momentul inaugural al unei noi comunități de sens. În acest demers, dorința este, însă, singura realitate, pe care evită s-o recunoască. De dorința aceasta trebuie să ne vindecăm, fiecare dintre noi, pentru a fi epuizat cum se cuvine „momentul romantic" care, în România, se prelungeşte în măsura în care nimeni nu-l vede la lucru, pentru că nimeni nu îndrăzneşte să se apropie de el şi să se privească pe sine în oglinda lui. Dar pentru ca „romantismul" să poată fi conceput ca oglindă în care să ne privim, nu doar să ne proiectăm imaginea noastră dorită, trebuie să revenim la locul şi timpul lui de fabricație. Romantismul e un exemplu de concept la care trebuie revenit pentru a-l înțelege şi a ne înțelege atunci când îl întrebuințăm, dar comunismul şi nazismul trebuie tratate la fel: ca nişte teme de discuție, pornind nu de la dorința noastră (frustrare, răzbunare, ură), ci de la locul lor de origine şi trecând prin drumul pe care l-au străbătut în lume şi în timp. Astfel, trebuie să ne descoperim grăuntele de „comunism" şi „nazism" funciar pentru a ne putea împăca cu noi.

Nu putem ieşi din romantism atâta vreme cât încă n-am intrat bine în el. Pentru că modelul nostru de gândire a lumii, a societății şi

a individului este încă dominant, dar şi implicit romantic. Dominant, dar superficial. Atunci când ni se pare că noi nu ne mai aparţinem nouă, nu încercăm să căutăm în noi motivul acestui sentiment, ci găsim pe loc acel „Dumnezeu“ căruia să îi aparţinem şi care să ne ţină iar la un loc. Nu. Locul nostru este o convenţie, utilă şi plăcută adesea. Plăcută mai ales când ne mutăm pe palierul estetic. Dar locul nu este al nostru, ci al fiecăruia dintre noi. Abia apoi, după ce ne ocupăm locul, fiecare, ne putem gândi la diferite forme şi manifestări ale lui „noi“. Abia astfel putem ieşi din romantism, după ce înţelegem cât de omenesc este să crezi în idei, să vrei să le realizezi în nume colectiv; şi, poate, să atingi starea aceea monstruoasă, oximoronică, de îngheţ fierbinte, în care, la fel ca personajul Meursault al lui Albert Camus, să omori.

Atunci când scriem aşa cum respirăm, fără să avem conştiinţa limbajului tot aşa cum n-avem conştiinţa aerului, când condamnăm comunismul şi reconstruim dreapta, când îndemnăm ieşirea la vot cu PDL „ca să nu iasă PSD“, refuzăm, printre altele, asumarea unei tradiţii de gândire pe care abia aşa am putea-o *face istorie*.

2. Ceauşescu, ultimul erou (R.I.P.)[1]

Tema eroului în istoria modernă a României nu mi-a fost inspirată de Caius Dobrescu. Dacă el gândeşte sensibilitatea la erou a culturii române venind dinspre un imaginar antieroic cu care se identifică (de la Musil la Joyce şi la ironia absurdului), căruia îi opune bâlciul eroismului organizat de puterea comunistă pe meleaguri balcanice, drumul meu e, mai târziu, altul. O sensibilitate poetică preluată mimetic (probabil pe filieră maternă) a fost, în perioada copilăriei, excitată de discursul oficial pe care-l respingeam şi reproduceam în acelaşi timp. Momentul Revoluţiei din decembrie 1989 a fost cardinal în măsura în care, la paisprezece ani, sensibilul prevala copios asupra intelectualului. Martor inocent al istoriei, am încorporat o serie de imagini sensibile pe care, apoi, am avut vreme să le derulez de câteva ori, în prezenţa, tot mai pregnantă, dar niciodată, probabil, decisivă a

[1] Acest text a apărut într-o formă modificată, în traducere franceză, în revista *Caietele Echinox*, numărul 12 din 2010. Pe de altă parte, o primă versiune a lui datează din 2002 şi a apărut în *Observator cultural*, nr. 147-148 din 17 decembrie 2002, sub titlul „Ceauşescu, ultimul“.

înțelegerii. Folosesc, totuși, distincția sugerată de eseistul brașovean în *Modernitatea ultimă*: așadar, vorbesc despre erou din punct de vedere estetic. E o perspectivă comodă, știu, marcată de estetizarea existenței noastre sociale, în aspirațiile ei trăiriste, dar este singura pe care mi-o pot asuma acum.

Nicolae Ceaușescu a fost, în anii 1980, singurul erou oficial cu care am fost contemporan și ultimul erou al Istoriei României. Dacă astăzi noi mai vedem încă istoria în mod romantic, o facem la modul implicit, pentru că, între timp, am depășit stadiul Istoriei națiunilor. Ceaușismul românesc (și mai puțin regimul comunist anterior, de ocupație) a fost însă foarte explicit în identificarea – prin violență – a realității cu un set de idei.

Regimul lui Ceaușescu a fost ultimul regim politic european care s-a revendicat de la paradoxul marxist al practicii teoretice (sau teoriei practice), în ignorarea atât a psihologiei individuale, cât și a psihologiei sociale europene de după 1945. Sintagma „romantism revoluționar" aparține limbajului oficial al anilor 1980. Era vorba despre un clișeu, fără îndoială. Dar sintagma nu e mai puțin grăitoare. În ea, prezentul comunist se reprezintă pe sine ca inspirat, învestit de o vitalitate spirituală care vrea să transforme lumea. Novalis spune că lumea trebuie romantizată. Novalis se adresa unor conștiințe individuale când spunea asta, dar orice formulare magică, odată transmisă, percepută și mișcătoare, își urmează cariera ei publică. România lui Ceaușescu trebuia comunizată, transformată într-o poezie patriotică închinată acestui Dumnezeu care era Ceaușescu, fără îndoială cel mai promovat conducător român din istorie. Diferența dintre romantismul politic și cel estetic rămâne însă esențială: în primul caz, materia cu care lucrează creatorul sunt chiar oamenii, evacuați nu doar din individualitatea lor pentru a rămâne doar trupuri și minți la dispoziția Puterii creatoare, dar destituiți din calitatea lor umană în care Kant văzuse principiul moral absolut al oricărei etici laice. Altfel spus, din punct de vedere structural, romantismul politic și cel poetic funcționează la fel. Morala unuia, însă, nu este și a celuilalt. Diferența dintre cele două morale revine la a separa „umanul" de „inuman".

De la TVR, Ceaușescu a ajuns, de-a lungul anilor 2000, personaj de OTV. Acum a dispărut cu totul, dar poate fi accesat de oricine, pe youtube, în diverse ipostaze oficiale. În sfârșit, Ceaușescu s-a privatizat, cum, de altfel, se întâmplă astăzi cu istoria în general; memoria colectivă devine ea însăși o ficțiune pe care n-o mai contrazice decât realitatea culturii populare: amintirea ultimului concert live rămâne

printre puținele memorii care ne reamintesc participarea la o comunitate publică. Poate de asta textul confesiv are astăzi un prestigiu inegalabil, pentru că acreditează privatizarea şi deci irealizarea memoriei colective. Aşa m-am hotărât să public un text în parte confesiv, în parte teoretic, realist prin asumarea punctului de vedere personal şi prin referința la ruptura istorică la care am asistat, în iarna lui 1989. Dar nu fac aici nici cronică de evenimente, nici bilanț din perspectiva prezentului, ci scriu ferparul romantismului politic românesc la moartea lui oficială, de Crăciunul lui 1989. Împuşcarea lui Ceauşescu a însemnat, pentru istoria românească, ghilotinarea sacralității politicului (politic deja demonetizat, dar purtând în el o valoare metafizică pe care o parte a societății româneşti de după 1989 va încerca să o justifice). Dacă în Franța desacralizarea monarhiei a anticipat istoria, devalorizarea politicului în România urmează o mişcare asemănătoare în Occidentul de după anii 1960. Momentul în care societatea românească se sincronizează cu cea europreană din punctul de vedere al dezafectării politicului este, probabil, cel în care Ion Iliescu redevine preşedinte, în anul 2000, în dauna fostului său aliat, Corneliu Vadim Tudor.

Procesul Ceauşeştilor de la Târgovişte a fost deznodământul modernității, ca eră a terorii melioriste, în ipostaza ei românească. A fost o confruntare în care nu incertitudinea asupra câştigătorului genera suspansul, ci monstruozitatea unui spațiu în cutremur, inaderent la vreuna dintre cele două realități politice încleştate (une expirantă, alta embrionară). Procesul acesta nu-l voi putea privi niciodată la rece, pentru că l-am trăit prea intens şi am trăit prea marcant realitatea „fabricată în RSR" sau numele imprimat pe ea, indelebil, maniac al cuceririi oricărei forme de realitate: tot ceea ce este real este Ceauşescu!

Au trecut peste două decenii de când s-a încheiat singurul regim politic autarhic din România modernă. Opulență de carton, încarcerare, delir; eradicarea individualului, sistematizare utopică, fourieristă, vederi invariabil panoramice, „mai multe construcții ridicate de tata în zece ani decât se vor zugrăvi de-acum încolo"[1]: realități din care am prins câte o fărâmă. Singurul regim „exhaustivist" din istorie s-a rupt jalnic, în promiscuitatea unei cazărmi din Târgovişte, sub privirile unor români mai degrabă revoltați, mai mult sau mai puțin răzbunați. Antract. Panorama s-a fisurat, vederea s-a tulburat, mozaicul

[1] Nicu Ceauşescu, în anii 1990. „Măcar să se fi făcut ceva bun după aceea", Valentin Ceauşescu, interviu în *Gazeta Sporturilor*, 11 august 2009.

s-a desprins şi s-a spart. „Piscurile“ au fost retezate, apoi s-au tocit, s-au făcut una cu pământul, oamenii s-au *descătuşat*, au început să vorbească, nimeni n-a mai ascultat. Până când unii s-au sinucis, alții şi-au dat foc. Nimic, azi, nu mai poate fi eroic – e ridicol.

> Dacă viața nu este ceva real şi serios, dacă la capătul ei nu ne aşteaptă decât mormântul, poate e ridicol să ne luăm în serios prea tare. Pe de altă parte, dacă nu putem trăi fără a ne lua în serios, poate că ar trebui să ne obişnuim cu gândul că suntem ridicoli.[1]

Frumosul redevine de uz individual, la fel şi fericirea – de-acum, va mai putea criticul literar să omologheze estetic un autor? Sublimul istoriei nu mai trebuie să aştepte ani pentru a se preschimba în ridicol: e aşa de la bun început. Monologul politic, aşijderea. Nu numai că tot ce zboară nu se mai mănâncă, dar nimic nu mai zboară.

Singura dată din viață când am trăit istorie a fost în zilele de după 22 decembrie. Nu pot să vorbesc despre asta inocent, fără să iau în calcul toate determinările relației mele cu evenimentul în cauză. La 14 ani, şi acum, retrăind, nu pot să nu simt altfel: mi-a fost frică. Deşi eram foarte entuziasmat. Trebuie să mărturisesc că ceea ce mă fascinase la regimul lui Ceauşescu era spectacolul ordinii, că învățasem limbajul oficial, iar caracterul lui injonctiv nu avea pentru mine doar valoarea unor cuvinte de tinichea. Ele transmiteau forță, forța ordinii. În jurnalul meu din 1989, n-am putut să scriu nimic pe 22. Ultima însemnare a mea ca cetățean al RSR e din ziua meciului de fotbal cu Danemarca, la 15 noiembrie 1989. Apoi, pe 27 decembrie 1989, am mai scris o pagină, impersonală. Pe vremea aceea, când eram entuziasmat, scriam exact în stilul jurnalistic al epocii: redundant, cu o solicitudine autistă. Pentru că, repet, mie, limbajul acela îmi dădea impresia de coeziune, de unitate şi pentru că era singura expresie (re) cunoscută a bucuriei, a entuziasmului colectiv. Entuziasm = colectiv. Citez iar din Novalis:

> Ura personală împotriva credinței catolice s-a transformat încet-încet în ură împotriva Bibliei, a credinței creştine, a religiei pur şi simplu. Mai mult, ura față de religie a atacat în mod firesc şi logic toate obiectele entuziasmului: sentimentul şi imaginația poetică, morala şi iubirea față de artă, viitorul şi trecutul... [...].[2]

[1] Thomas Nagel, *Oare ce înseamnă toate astea?*, All, Bucureşti, 1998, p. 74 (trad. de Isabela Ieţcu-Preoteasa).

[2] Novalis, citat în *Romantiques allemands*, ed. cit., p. xiii.

Schimbând ce e de schimbat, contextul istoric adică, rămâne un moment de hiperpercepție a realității, o atmosferă în care astfel de discursuri mobilizatoare se nasc şi se realizează. De la începutul secolului al XIX-lea până la sfârşitul secolului trecut, religia din sintagma „ura față de religie“ se transformase în ideologie, dar şi una, şi alta ajunseseră să fie învestite cu aceeaşi funcție de salvare socială. Ideologia nu era şi nu este decât ipostaza religiei într-o societate de masă alfabetizată, în care toată lumea poate citi texte cu grad redus de dificultate, a căror înțelegere nu presupune cunoaşterea vreunei tradiții, pentru că sunt făcute pentru a avea un impact imediat şi visceral. Unul dintre efectele colaterale ale ascensiunii literaturii pe scena societății occidentale – sau poate că este vorba pur şi simplu despre o concomitență – este răspândirea enunțurilor ilocuționare, ale adresării sensibilității cititorului, nu numai de către poeți sau prozatori, ceea ce ar fi fost oricum normal, ci de către toți cei care publicau. Ceea ce incriminează Novalis n-ar trebui să fie ura față de religie, pentru că nu despre ură era vorba, ci despre indiferență. Din punct de vedere istoric, ura, entuziasmul, religia şi obiectele entuziasmului (printre care „viitorul şi trecutul“ – adică Istoria) stau mereu împreună. În romantism, literatura a fost însă cel mai fertil furnizor de limbaj ideologic. Nu-i de mirare, astfel, că romantismul n-a fost uitat de epoca Ceauşescu.

Revoluția, asistată la televizor, am trăit-o, inedit şi ciudat astăzi, pe de o parte singur. Acum ştiu de ce mi-era teamă. De faptul că asistam la agonia unui regim, la dezvelirea unei limite pe care viața cotidiană o ascunde mereu. Treceam şi eu, brusc, în pielea unui alt om, pentru că în jurul meu se schimba totul. Atât timp cât Ceauşescu nu era amenințat, eu mă simțeam în siguranță *aşa cum eram*: totul rămânea pe loc. Nici un film horror n-a depăşit în impact afectiv transmiterea, în versiune scurtă, a procesului Ceauşeştilor. Ceauşescu devenise muritor, se încarnase, era om, coborâse lângă mine, şi asta mă teroriza. Devenise autentic. Fusese întotdeauna un simbol sau un blazon, deşi apucasem să-l văd *live* la Târgu-Mureş în 1983 şi în 1987.

Ceauşescu a fost figura emblematică a revoluției. Era peste tot, ca un muribund uriaş de sub care ieşeau, încet, oamenii. Ei mă liniştea, dar nu mă obişnuisem cu altceva: cu faptul că oamenii aceştia, deşi mulți, apăreau şi dispăreau. Ceauşescu fusese, pentru mine, unicul: un mulaj înviat la Revoluție, nu ucis. Fusese mort, ca persoană, până atunci.

Scriu acum din memorie. O memorie excitată de emisiuni aniversare care l-au tot arătat pe Ceauşescu la fatidicul miting de pe 21 decembrie. Ceauşescu de după 22 decembrie a fost Ceauşescul meu. Eram copleşit de distanța brusc creată între fosta imagine, imuabilă, şi imaginea lui de atunci: cred că la fel aş fi simțit văzându-l pe Hitler *live*, german fiind, după înfrângerea suferită, dacă nu s-ar fi sinucis. Mă fascina şi mă înspăimânta decontextualizarea: Ceauşescu după 22 decembrie fusese resuscitat printr-o umanizare fulgurantă şi înspăimântătoare. Un monstru, un extraterestru se încarnase amenințător la adresa securității mele individuale. Vidul dintre el şi mine dispăruse, ierarhia ontologică pe care o instituise regimul lui aşijderea. Spațiul se omogenizase, nu se mai afla nimic dedesubt, nimic deasupra mea.

Am coborât pentru puțină vreme în încăperea secretă în care o epocă este înlocuită de alta, prin omorârea identității primeia. Ceauşescu, de fapt, îmi conferea identitate. Eram cutremurat de o dez-identificare de proporții, asistam la o violență istorică cum trăieşti una într-o viață: se desfigura realitatea prin desfigurarea celui care o numea. Ceea ce mai era uimitor pentru mine era vederea unui om care nu-şi putea accepta noua identitate, care trăia într-un construct. Am avut convingerea, chiar şi atunci, că Ceauşescu e nebun: nu-şi păstrase nimic în contact cu lumea, comun lumii, nimic prin care să se poată re-identifica. Adus în condiția de om, prin forța împrejurărilor, se dovedea incapabil să şi-o asume. Ceauşescu se revela atunci pentru mine (ceea ce am perceput eu sub numele acesta) drept singurul supraom, acum învins, cu care fusesem vreodată contemporan.

Astăzi, revoluția nu mai este, în spațiul public, decât o dată istorică, exploatabilă ca subiect de examen, pretext pentru critici sau revendicări. „Spectrele" lui Derrida sunt piruete teoretice şi retorice care denumesc ceva ce nu a existat vreodată în experiența autorului, un *ersatz*. Am avut experiența spectrului pe care înfloreşte sângele, o retrăiesc azi. Revoluția în imediat n-a schimbat mult pentru mine. În jurnalul meu, pe 31 decembrie 1989 făceam bilanțul anului – situație şcolară, legături sentimentale, eram acelaşi. Nu suferisem prea mult din cauza comunismului ceauşist, dacă nu poate de lipsa fructelor exotice sau a altor mărunțişuri. Nu resimțeam împotriva lui altceva decât revoltă mimetică de copil care citea ziarele de mic, fascinat de enormitate, de la aceea a

ediţiilor-mamut ale *României libere* din timpul congreselor la cartierele bucureştene de blocuri şi la lungimea cozilor la alimente. N-am suferit, literal. Am fost copilul timpului meu, asta da, dar n-am suferit. Acum sunt omul tranziţiei. Nu pot să regret în numele meu celui de atunci, nici să exult comparativ că *azi* pot trăi liber măcar din punct de vedere cultural, deşi nu-mi imaginez cursul pe care l-ar fi luat viaţa mea sub Ceauşescu. Faptul că mă simt, retrospectiv, aruncat în istorie *din acel moment* ţine, fără îndoială, de vârstă. Percepţia momentului 22 decembrie ţine, şi ea, printre altele, de vârstă. Am în mine puţină istorie, acel puţin pe care un adolescent nu-l are astăzi nici cât negru sub unghie. Dar nu sunt mândru de asta, ci doar altfel, măcar o dată pe an, când apelul la memorie a devenit o obişnuinţă. Cu Ceauşescu la putere, aveai impresia accesibilităţii nemuririi, pe care numai un regim totalitar o poate, chiar şi dacă în mod ucigaş uneori, întreţine. Azi toţi conducătorii sunt făcuţi pe măsura mea. Şi nimeni nu mai e cu adevărat copleşitor.

Uciderea lui Nicolae Ceauşescu, deşi se spune c-ar fi oprit activitatea comandourilor de terorişti pe care nu i-a văzut nimeni, a consfinţit de fapt martirizarea victimei. Toate argumentele se află aici: comunist de tânăr, ambiţios, credincios până la moarte cauzei, convins de superioritatea ideii în faţa individului. Dincolo de o lipsă crasă de discernământ şi, după 1984, de viziune politică în context internaţional, de mobilitate – dar poate chiar şi datorită acestor defecte capitale –, Nicolae Ceauşescu perpetuează tradiţia martirului român. Deşi criminal, el a murit – ucigând în prealabil – ca un erou: eroul, această specie umană pe cale de dispariţie în postmodernitate, despre care din bătrâni se povesteşte.

Am ocazia să mă explic, în acest punct. Poate să pară inadecvată sau chiar aberantă înscrierea lui Nicolae Ceauşescu pe lista eroilor. Era însă de presupus că eroismul nu înseamnă, în orizontul unei gândiri la care subscriu, o atitudine acceptabilă. Mai mult, pentru că nu este vorba despre o alegere dincolo de bine şi rău, morala gestului eroic presupune dihotomii care ocupă un spaţiu etic bolnav. Nu e însă mai puţin adevărat că acelaşi gest are virtuţi numite, în lipsă de altceva mai bun, estetice, de care mă voi ocupa puţin mai încolo. Aş vrea acum să amintesc rândurile dedicate de un filosof român, Ciprian Mihali, eroismului, în introducerea la prima lui carte, *Sensus communis. Pentru o hermeneutică a cotidianului*:

> Eroizarea nu este nici ea o atitudine filosofică de deschidere. Dimpotrivă, datoare cum este unei gândiri ceremoniale, ea este mai degrabă un gest de închidere, de refuz al reflecției propriu-zise.[1]

A deveni erou poate reprezenta un proces de memorie colectivă în care subiectul rămâne inocent; nu acest lucru se poate spune despre eroii modernității târzii, cei pentru care a fi erou devenise rațiunea de-a fi.

Ne aducem aminte de un personaj din *Forrest Gump*, căpitanul Dan, distrus pentru că Forrest îl salvase de la o moarte ce l-ar fi înscris într-o genealogie familială alcătuită exclusiv din eroi – ostaşi căzuți la datorie pentru patrie. Mai mult decât personajul de film, fără să putem afirma că s-a sacrificat în mod absolut voluntar pentru o cauză – a poporului, a patriei, a partidului sau a tuturor la un loc –, Ceauşescu, cel din decembrie 1989, a refuzat deschiderea, a refuzat, într-adevăr, să gândească liber (sintagma, compromisă între timp de *entertainment*, îşi va fi regăsit aici demnitatea). Moartea lui este un act înscris coerent într-un şir de acte absolute, cum ar fi cel de putere exprimat arhitectural prin construcții de imobile (desigur, Casa Poporului, în primul rând), cum ar fi actele de limbaj proferate cu diverse ocazii şi mai mult decât oricând în timpul acelui proces care i-a curmat viața: „Nu răspund decât în fața Marii Adunări Naționale". Există enunțuri a căror repetiție sugerează neputința şi chiar imposibilitatea de a ieşi din cadrul real pe care îl numesc. Pentru un erou, realitatea este o structură nominală care, odată desfăcută şi schimbată, îl desființează ca erou pe cel în cauză. Moartea n-are nimic eroic în sine, ea devine eroică asociată unui cuvânt ca „patrie". Dezafectată de la codul lexical care o înnobilează, „moartea" nu e decât un sfârşit gol. „Gândirea ceremonială [...] ascunde o violență radicală", mai scrie Ciprian Mihali, de aceea cred că eroismul, un fruct al acesteia, interzice în mai mare măsură decât permite. E drept, eroismul suscită reacții imediate: astfel, el lasă ca acel ceva supraomenesc din om să izbucnească; blochează, însă, tocmai omenescul, gândirea îndoielii aflată mereu în orizontul Celuilalt (dacă mă îndoiesc, gândesc, exist; dar am, la baza îndoielii, ideea prezenței Geniului Rău, un radical Celălalt). Eroul-în-devenire, cel voluntar, crede întotdeauna că viața are ca scop izbăvirea şi că ea nu poate veni decât prin mântuirea prealabilă a celorlalți asimilați

[1] Ciprian Mihali, *Sensus communis. Pentru o hermeneutică a cotidianului*, Paralela 45, Piteşti, 2001, pp. 41-42. Remarca este făcută într-un context aparte, acela al abilitării filosofice a cotidianului, dar adresarea depăşeşte limitele contextuale ale enunțării ei.

lui. Simplist spus, pe Ceauşescu l-a învins poporul, Celălalt pe care el nu (mai) era capabil să-l gândească altfel decât consubstanțial sieşi. Dar nu poporul era călăul. Celălalt se află mereu în tine, pe el nu trebuie să-l pierzi din vedere. Tocmai pe el l-a refuzat cu vehemență Ceauşescu, condamnându-se astfel la moarte, dar primind în schimb, în postumitate, medalia Istoriei.

Procesul care separă epoca de aur de epoca luminiței de la capătul tunelului a fost punerea în scenă, stângace şi grotescă, a unui act de tragedie şi a consacrat un martir: Nicolae Ceauşescu a murit pentru o cauză şi a fost ucis în urma unei judecăți evident ilegitime procedural. Ştiți şarpele-elefant al lui Saint-Exupéry. Cu elefantul în măruntaie, şarpele, care îndeobşte nu-i deloc elefant, îi împrumută forma pentru a-l nimici o dată pentru totdeauna. Este una dintre metaforele care pot rezuma dialectica acelui pseudoproces, mai halucinant decât toate congresele PCR. Fantomaticul FSN (organizație al cărei titlu procurorul din procesul Ceauşeştilor nici nu-l mai ştia, deşi oficia în numele lui!) nu putea să înjunghie infernalul PCR decât luându-i, într-un act inaugurator şi constitutiv, numai o dată – ultima – chipul monstruos. Aşa s-a călit oțelul.

Scenă: complotul de judecată, în stânga ecranului, ferit de o vizibilitate centripetă, derulat din profil, căci nelegitim încă; inculpații, în dreapta, pe jumătate şi mai bine de ecran, dar „în spate", pe ducă, acuzați până şi de cadrele în care apăreau, supuşi acelei foucaldiene panoptici, primul *reality show* românesc unde cuplul nu se mai căsătoreşte, e respingător fizic şi moare în direct.

Doldora de refulări seculare, istoria românească a găsit în Ceauşescu eroul prin excelență al Independenței, „singur împotriva tuturor", cel mai rezistent dictator român. Istoria românească de chirpici a stârnit în Ceauşescu un orgoliu orb, l-a hrănit cu obidă şi l-a înzestrat cu voința de mântuire a unui complex înfipt sub o calotă craniană rasă dintotdeauna de maşini perfecționate de tuns, înfipt mai apoi ca un ac de seringă cu halucinogene. Consecințele le-am plătit noi, apoi el. Ceauşescu dorea independență economică, culturală, se voia un soi de „despot luminat", dar vigilent. Cel ce-şi asumă istoria (cu costuri incomensurabile, cum strălucit a demonstrat-o Dostoievski în *Demonii*) nu apare mai puțin măreț, mai puțin sublim: eroii modernității sunt probele erei sublimului, care se revendică de la o estetică unanimistă, metafizică, de esență creştină. Deşi sordid cuplu dictatorial, umilitor pentru oricine i-ar fi ajuns supus, ubicuu, soții Ceauşescu nu puteau fi extraşi dintr-o realitate cu conturul

stabilit prin lege. El nu putea fi decăzut din funcția executivă de președinte decât ilegal. Atunci, încă, la 25 decembrie 1989, FSN se afla în ilegalitate. Ceaușescu, prevalându-se de lege, avea tot dreptul să nege autoritatea tribunalului militar extraordinar (la fel ca Miloșevici pe aceea a Tribunalului Penal Internațional de la Haga[1]. Pe de altă parte, instanța urma să pronunțe o sentință care a girat fără îndoială o crimă, justificabilă doar prin convingerea că avea să fie ultima, o crimă-pe-crimă-călcând.

Frumosul năpârlește de pe-o zi pe alta, sublimul – care se despoaie de limitările morale ale Binelui și Răului – numește percepția estetică extremă, senzația extremă a Infinitului (acela al lui Pascal sau Lévinas). Corelatul său negativ, sublimul vidat de conținut, e ridicolul. Ceaușescu, murind, și-a anulat ridicolul. Pe de o parte, idealismul lui patologic nu-i permitea să-și conștientizeze actele de violență ca pe niște crime, pe de alta știa că moartea lui înseamnă transformarea infracțiunii politice de la 22 decembrie în faptă penală. Ceaușescu și-a trăit realitatea pe care a înroșit-o cu numele lui, apoi a atâtor alți anonimi, până la capăt, n-a trocat-o nici o clipă. A refuzat glasnostul gorbaciovian și a murit cu demnitatea unui adevărat dictator criminal. Crimele lui, directe sau indirecte, există. Iar crima asupra lui, cu atât mai măreață: singurul moment sublim, primul și ultimul, al noii puteri feseniste. Pasiunile devastatoare dăunează sănătății, dar, deși odată experimentate, le recunoaștem nocivitatea, cum am putea trece pe lângă altele fără măcar a le observa? Secolul XX a fost, vorba lui Bernard Henri-Lévy, *Secolul lui Sartre*, nu al lui Aron. Ce contează că ultimul „a avut dreptate" și că primul a fost un filosof pentru lumea a treia? Și a fost secolul lui Gide din *Retour de l'URSS* sau al Simonei de Beauvoir din *Tout compte fait*, care refuzau să accepte sensul experimentului sovietic, relatându-i totodată nedumeriți simptomele.

Modernitatea, care a celebrat și impus estetica sublimului, a expirat, cum era de așteptat, după ce și-a consumat alimentele și a spoliat minți și vieți. Postmodernitatea instituie drept criteriu de acțiune raționalitatea etică, iar drept „figure de proue", pe Celălalt. Nu există, de bună seamă, o a treia cale între Eul modernității și Celălalt al zilelor noastre. Ambii, supralicitați, devin monștri. Nu știu, tocmai de-aceea, cât vom rămâne egalii unei forțe care ne poate pierde mințile. Nu se mai scriu tragedii, azi inventivitatea ludică rămâne singura stea din zodia valorii, nimeni nu mai moare în lumea devenită hipermarket.

[1] De citit aici un excelent articol al lui Pierre Manent din revista *Le Débat*, nr. 116, septembrie-octombrie 2001.

Procesul soților Ceauşescu rămâne ultima, o tragedie la mâna a doua, dar, în sfârşit, tragedie. Ultimele două monologuri din istoria modernă a României: Ceauşescu care nu răspunde trădătorilor de țară şi popor, judecătorul care-l acuză apoteotic de genocidul lent al poporului. De o parte şi de alta, poporul, în numele căruia s-au comis cele mai multe crime, poporul ascultă țintuit acorduri din liniştea ultimei morți eroice româneşti.

3. *Note despre poetica sublimului în istoria modernă (tratat de chirurgie estetică)*[1]

Adaug acum câteva considerații despre ceea ce cred că poate fi numit omul occidental al modernității, un *homo aestheticus* omenesc, prea omenesc – omul sublimului –, pe care vrem să-l exorcizăm, pe care vrem să-l uităm, cu toate că e foarte bine să nu-l pierdem din vedere. Este un Celălalt al nostru de care nu putem scăpa, pe care îl putem explica, îl putem critica şi, astfel, cu atenție, putem încerca să nu ne mai lăsăm subjugați de el. Pentru că atât aşteaptă: să credem că ne-am „postmodernizat" şi l-am lăsat în urmă, într-o cursă furibundă oprită de un accident care pe el pasămite l-ar fi depăşit, în timp ce noi am scăpat nevătămați într-un teritoriu sigur – ca-n filme.

Mă interesează să observ dacă întoarcerea refulatului – dependența de senzația de sublim – n-are cumva loc, pe şest, tocmai în aseptica noastră contemporaneitate postmodernă. Mă interesează să ştiu dacă ce ne place să vedem (auzim, mirosim, gustăm, pipăim + al şaselea simț) este ceea ce este (ar fi) bine să simțim şi cât sens are această întrebare astăzi. Iar înainte de scurta investigație, printre cuvinte îşi face loc un regret, acela de a şti că de-acum valoarea politică sau pragmatică a discursului teoretic a dispărut. Manifestele şi apelurile de azi sunt parodiile manifestelor de odinioară, cuvintele mobilizatoare de astăzi, dacă se mai cred pistoale, ca pe vremuri, nu mai sunt decât arme de jucărie. Veți fi remarcat, poate, cum, de îndată ce o activitate devine benignă, practica ei se intensifică, este încurajată, i se ridică cenzura, este *public*-ată: veniți, oameni buni, să vedeți blândul chip al

[1] Acest text a apărut într-o versiune asemănătoare în numărul 12/2010 al revistei *Vatra*, sub titlul „Există o estetică a comunismului?".

dictatorului de odinioară, biet bolnav astăzi, ascultați-l, pipăiți-l, n-o să vă facă nici un rău, hai, îndrăzniți!

Secolul al XVIII-lea a rămas în istoria Europei moderne, cel puțin în versiunea ei franceză, drept cel mai amoral – şi nu mă refer la păcate venale, ci mortale. Este secolul paradoxalei morale naturale, secolul fiziologizării ştiințelor omului, în care La Mettrie îşi bătea, de pildă, câinele cu cruzime, afirmând că schelălăitul animalului este un epifenomen fizic, sonor, al contactului dintre curenți de aer şi tuburi osoase, fără nici un fundament psihic şi fără nici o referire etică. Voi argumenta îndată de ce am putea vorbi de secolul al XVIII-lea ca despre momentul unei substituții majore în ierarhia antropologică europeană, prin asimilare, cu consecințe politice calculate abia după mijlocul secolului XX: aceea a eticii cu estetica.

Să-l ascultăm pe un teoretician al epocii, Jean-Pierre de Crousaz (1663-1750), autor, în 1715, al *Tratatului despre frumos* – puternic influențat de cartezianism, ce-i drept, dar aflat totodată în filogeneza hegelianismului:

> Este frumos, crede el, să vezi o mulțime de oameni trăind *ca şi cum n-ar avea decât o singură voință* şi ca şi cum n-ar fi decât membre ale unei singure persoane [...] Este frumos să vezi Particularul *uitându-şi propriile interese* pentru a-şi îndrepta grija şi dărui hărnicia intereselor comune [...][1]. (*subl. mea*)

Cu alte cuvinte, frumosul rezidă în expresia teleologică a unei Voințe. Frumosul, amintise deja acelaşi Crousaz, are ca prime două condiții constitutive diversul şi unitatea, sau, cum se va spune mai târziu, diversitatea în unitate. Dar „peisajul" care ascultă de aceste exigențe n-ajunge să fie frumos decât în măsura în care, vorba esteticianului analitic Weber (sfârşit de secol XIX), reprezentarea atinge, cantitativ, un prag diferențial. Merită să reținem că frumosul, vreme de aproape trei secole în Europa, şi mai ales în secolul XX, s-a manifestat ca unitate a indivizilor animați de o voință. Dialectic, prin subsumarea multiplului lui Unu. Estetica apare astfel ca discurs al unei forme de putere, la început naturală (*natura naturans*), dar, foarte curând, politică. Pentru că frumosul multiplului devenit unu e mai frumos dacă se poate atribui unei organizări a ființelor

[1] Jean-Pierre de Crousaz este un filosof elvețian născut la Lausanne. Citatul este din *Traité du beau*, Fayard, Paris, „Corpus des œuvres de philosophie en langue française", 1985. Cunoscut de către Diderot, acest tratat anunță preeminența esteticii în ontologia modernă continentală, înaintea operei lui Kant.

umane. Cine să fie autorul acesteia? Cine să determine particularul să-şi uite propriile interese şi o mulțime de astfel de particulari să acționeze simultan, boabe ale aceluiaşi ciorchine ori, mai degrabă, adepți ai unei unice convingeri? Dacă ai putea fi chiar Tu acela, autor al unei opere de artă vii? Dacă tocmai Tu, sensibil la frumos, voind frumosul, ai încerca să-l produci?

Toate acestea sunt întrebări la care mintea lui Nicolae Ceauşescu a răspuns fără să şi le fi formulat şi fără să-l fi citit pe Crousaz. În cazul lui, ca şi în cel al multor alți şefi politici şi/sau spirituali, *voința de frumos a cauționat răul*. Ceauşescu, cel care condamna cultul personalității imediat după moartea lui Dej, propunând o conducere tricefală a partidului, va ceda repede pentru că îşi va descoperi curând latura de *homo aestheticus*. Ceauşescu – ca orice erou – a cedat frumosului căruia i se iartă tot: era o ocazie istorică, pentru el, de a-şi *înfrumuseța* moştenirea (țara) şi viața, iar pentru poporul român – credea el, pentru că el îl numea – de a se constitui în obiect estetic. Ce este frumos? Contemplarea unei suficiente cantități de realitate astfel organizate încât să umple *ego*-ul subiectiv de un combustibil olimpia. Flăcările sunt atât de intense încât produc revelația clivajului dintre realitatea contemplată şi subiectul contemplator. În cazul sublimului, estetica ține un discurs de putere care cauționează orice morală. Sublimul devine cu atât mai satisfăcător pentru subiect cu cât el are conştiința apartenenței biologice la substanța obiectului (substanță umană), bucurându-se că se află *dincoace*, la adăpost de forțele care l-ar putea asimila obiectului „frumos", anihilându-l ca subiect. Acest dincoace, însă, este, aşa cum arată Virgil Ciomoş, „ne-locul unei replieri, ne-loc anume deschis prin faptul că suntem – mereu şi deja – ek-spuşi la frica fizică şi că"[1] putem depăşi astfel, de aici, *de dincoace*, chiar şi moartea care ne amenință *dincolo*. Acesta era locul din care Ceauşescu a fost extras, dar pe care, de fapt, el n-a vrut să-l părăsească, rezistând acolo (nu aceeaşi a fost intenția Elenei Ceauşescu, dar s-a văzut nevoită să i se supună soțului). Estetica derivă în ideologie în momentul în care, după ce subiectul şi obiectul ei sunt într-o primă fază locuitori ai aceleiaşi lumi, primul încearcă să şi-l aproprieze pe cel de-al doilea ca posesiune, ca pe o creație a lui. Cadrul esteticului e o lume comună (muzeul, de pildă), în vreme ce acela al ideologiei este o lume ca posesie absolută şi strictă a celor care cred într-un

[1] Virgil Ciomoş, *De la experiența sublimului la starea de excepție*, Paideia, Bucureşti, 2006, p. 119.

anumit proiect al ei. Această idee extraordinară de a cauționa instincte primare prin integrarea lor în cadrele auguste ale esteticii stă la baza reuşitei temporare a dictaturilor moderne. Presupoziția operației este esența sensibilă a omului ca *homo aestheticus*, de neoprit în a-şi dovedi cât de slab este față de diverse puteri coagulante, care de care mai copleşitoare, suspendate în *peisaj*.

O întreagă discuție ar putea tematiza substratul politic al peisajului, în continuarea analizelor mai mult sau mai puțin literare făcute de Deleuze şi Guattari în *Mille plateaux*. Peisajul înseamnă un spațiu organizat rațional şi definitiv. Peisajul este întotdeauna rezultatul unei estetici ca discurs de putere al unei gândiri – implicită sau nu – subiective. Toate spectacolele „Cântării României", aşa cum apăreau la televizor, toate „manifestările" de pe stadioane, toate imaginile din elicopter prezentate în reportajele TVR erau *peisaje*. Să nu uităm: frumosul este natural, dar cel mai impresionant frumos este cel omenesc. Ceauşescu este, de aceea, cel mai dotat estetic (nativ) dintre toți conducătorii români: pe vremea lui s-au realizat cele mai grandioase (deci: sublime) peisaje umane din România.

Avem astfel un fenomen subsumabil, la nivelul cauzei, unei chimii organice (teoria pragurilor diferențiale), iar la nivelul efectului, aşezat în termenii unei teorii a puterii pe care secolul al XIX-lea şi prima jumătate a următorului o livrează în diverse concentrații, pe care apoi secolul XX o denunță şi căreia-i anunță, prin istoricizare, moartea.

Terminologia euristică a secolului al XVIII-lea este aproape în întregime extrasă din ceea ce, un secol mai târziu, se va numi *Naturwissenschaften*, adică ştiințele naturii, unde relația individ-natură se joacă pe teritoriul postcartezian al lui *res cogitans* (primul membru ierarhic) şi *res extensa* (membrul secund), cu un amendament important: *subiectul cunoscător contează ca receptacul senzitiv, nu ca rațiune activă*. Astfel, într-o carte dedicată Secolului Luminilor, Radu Toma constată că problema adevărului e înlocuită cu cea a autenticității. În literatură, de pildă, un enunț este acceptabil „cu condiția ca activitatea lingvistică ce-l subîntinde să fie reductibilă, fără reziduuri, la reacția de stimul al subiectului enunțător"[1]. Ceea ce s-a pierdut însă din vedere este faptul că subiectul ca receptacul senzitiv interpreta stimulii respectivi în funcție de o metafizică. Pentru acest subiect, rațional = frumos = bine.

[1] Radu Toma, *Secolul XVIII francez: epistemă, ideologie, roman*, Univers, Bucureşti, 1981.

Iată un exemplu al dublei confuzii dintre etic şi estetic, pe de o parte, dintre estetic şi organic, pe de alta. Sade sau Diderot au exprimat mai limpede decât Raymond Aron şi Emmanuel Lévinas, care „au avut dreptate", o umanitate primară. „Dacă spectacolul nedreptății mă umple uneori de o asemenea indignare încât îmi pierd judecata şi, în delirul acesta, aş ucide, aş nimici, spectacolul dreptății mă umple de o blândețe, mă înflăcărează şi mă încălzeşte şi de un entuziasm în care, dacă mi-aş pierde chiar viața, nu mi-ar păsa."[1], spune autorul *Scrisorilor către Sophie Volland* într-una dintre ele. *Ecce homo!* Nu altceva credea acelaşi Crousaz, chiar în debutul *Tratatului* său: „frumos este ceea ce aprob" – dar nu ceea ce aprobă rațiunea, acea „judecată" în variantă diderotiană, ci ceea ce impresionează materialul reactiv din care corpul – inclusiv creierul – meu este alcătuit. În consecință, unul dintre Ideologii francezi ai vremii, Destutt de Tracy, putea să afirme, în 1796, că „a gândi înseamnă întotdeauna a simți, şi nimic mai mult".

Astfel formatat, creierul omenesc este destinat, natural, simțirii, ale cărei simple derivate *a posteriori* sunt judecata şi opțiunea (aparent) conştientă. În momentul în care frumosul *care îți apare* **este** superior ierarhic binelui abstract al legii, primul merită menținut şi intensificat cu prețul sacrificării celui de-al doilea, dacă nu, printr-un scurtcircuit logic, se demonstrează că, în noul regim epistemic, binele *este în primul rând* frumosul, şi nu invers.

Pe bună dreptate, în 1988, Jean-François Lyotard a pus estetica în termenii unei fenomenologii a „imprezentabilului", în măsura în care discursul estetic nu reuşeşte să explice niciodată cauza internă a senzației provocate de stimul, ci doar s-o descrie şi să-i enumere sursele. Mai mult, date fiind descrierile proto-estetice amintite, filosoful le subsumează „inumanului", pedalând aici pe generoasa tematică a diferenței: „Celălalt în mod absolut ar fi frumusețea sau diferența", unde diferența reprezintă tocmai clivajul ontologic dintre eu ca subiect privitor al frumosului şi eu ca parte dintr-o masă străpunsă de sabia teleologică a Unicei Voințe a „obiectivatului". În postfața traducerii *Inuman*-ului[2], Ciprian Mihali interpretează inumanul într-o logică (hermeneutică) deconstructivistă, exprimată paradoxal – un demers

[1] *Mémoires, correspondances et ouvrages inédits de Diderot*, Paulin, 1830, vol. 21, p. 334 (acces la http://books.google.ro/books?id=kzoHAAAAQAAJ&pg=PA334&lpg=PA334&dq=le+spectacle+de+l%E2%80%99injustice+me+transporte+quelquefois).

[2] Jean-François Lyotard, *Inumanul*, traducere şi postfață de Ciprian Mihali, Idea Design&Print, 2002.

continuat explicit şi aprofundat de Peter Sloterdijk –, a dezvăluirii şi reconfigurării datelor modernității. Inumanul lyotardian este, într-adevăr, Celălaltul Omului (cu majusculă) tematizat de umanismul european triumfalist. Numai că, atunci când vorbim despre Celălalt, şi trebuie să fim extrem de atenți aici, suntem puşi în fața unei mari dileme. Avem de-a face cu un concept amfibologic: Celălalt îi aparține şi lui Sartre, şi lui Lévinas. Aproapele meu îmi poate deveni duşman, reciproca fiind, desigur, valabilă. Nu e locul unei polemici cu gândirea etică predominantă astăzi, sunt de acord că metafizica occidentală a ignorat alteritatea când n-a tratat-o cu dispreț. Dar există, întotdeauna, un Celălalt în Celălalt. Aici nu vom putea (poate niciodată) tranşa. Ceauşescu reprezintă o bună ilustrare, dublă chiar. Din punctul meu de vedere, Ceauşescu a fost un Celălalt care, încercând să ne „asimileze", a devenit duşmanul nostru. L-am ucis. Din punctul lui de vedere, noi eram un Celălalt „în mod absolut frumos", atât de frumos încât tentația derealizării noastre ca frumos natural şi transformarea noastră într-o operă de artă avându-l pe el drept autor s-a dovedit irezistibilă.

Relevarea de către Lyotard a „inumanului" în estetica lui Kant a generat o dispută cu Alain Renaut, care, în *Era individului* (1989), i-o reproşează lui Lyotard, contestând astfel eventualitatea ca filosoful de la Königsberg să se fi molipsit de la toposurile naiv-empiriste ale multor predecesori iluminişti: a desprinde principiile etice de condițiile psihologice (antropologice, în sensul empiric al cuvântului) ale existenței umane, de „umanitatea noastră empirică", nu echivala în nici un caz cu fondarea unei etici „in-umane", inumană pentru că ar fi ocolit valoarea omului ca atare. Renaut reaminteşte apoi că omul înseamnă şi o *causa phaenomenon*, şi o *causa noumenon*, aceasta din urmă părând să fie răspunsul la „omul ca atare". Adică omul ar fi şi ceea ce simte, şi ceea ce „este". Dar este foarte greu de demonstrat că acea *causa noumenon* prevalează, în om, asupra *causei phaenomenon*, cu atât mai mult cu cât esențialul este, spre deosebire de fenomenal, foarte rezistent la încercarea de a fi numit.

Estetica actuală nu mai are de mult preocupări omogene. Cu toate acestea, unul dintre numitorii ei comuni este dispariția din propria jurisdicție a frumosului, conform următorului chiasm: din clasica validare a artei în conformitate cu normele frumosului, s-a ajuns în modernitate la eventuala validare a frumosului numai dacă poate fi dedus din impactul unui artefact asupra unei comunități de receptori. Apoi, filosofi analitici ca Nelson Goodman îşi pun întrebări asupra

regimului pragmatic al artei – „Ce face arta?" –, revenind pe altă pârtie la baza aceloraşi investigaţii inocente ale începutului de secol XVIII. Filosofi contemporani sosiţi din fenomenologie cred, în spirit kantian, dar atât de periculos formulat, că „arta este o prezentare a libertăţii" (Jean-Luc Nancy, în culegerea *Du sublime*, Paris, Belin, 1988[1]) şi că idealul artei este nu să decanteze frumosul justificând categorii, ci să prezinte adevărul. Or, adevărul, se ştie, este o construcţie cât se poate de individuală şi compozită. În vreme ce libertatea – ce ironie! – devine, din obiect al prezentării, atribut al ei.

Ceauşescu şi-a arogat libertatea de a (re)prezenta tocmai propria libertate de a face aproape orice. Dacă interpretăm limbajul ca expresie a subiectului el însuşi (a sinelui), dincolo de orice semnificaţie la nivelul enuţurilor, toate substantivele unui enunţ devin inevitabil atributele subiectului enunţător. „Inevitabil" are aici un sens teleologic: oricine vrea să oprească migrarea substantivelor spre subiect în vederea ataşării ca atribute trebuie să ştie că nu va putea face altceva decât să le complice cursul, fără să-i schimbe acestuia destinaţia. Este imposibilă medierea unui conflict intervenit într-un raport absolut subiect-obiect. Obiectul este anihilat întotdeauna de către subiect. De aceea procesul soţilor Ceauşescu a fost o parodie din punct de vedere juridic şi un obiect grotesc din punct de vedere estetic. Pentru că, faţă de Nicolae Ceauşescu, devenit obiect-victimă, Celălalt nu putea fi decât subiect-criminal, aşa cum, înainte, el fusese subiect-criminalul faţă de noi, obiect-victime. Consecvent cu sine însuşi, Ceauşescu n-a vrut şi n-a putut să scape gândirii dihotomice subiect-obiect, pentru că el se credea „la adăpost". De aceea există impresia că el şi-a ales moartea şi a murit cu convingerea că tot ceea ce este frumos – în termenii voluntarişti ai lui Crousaz – este bine. Eroul este acela care reuşeşte să instituie o comunitate la care se raportează ca subiect. El nu poate reuşi acest lucru decât în calitate de agent estetic. Niciodată binele nu este recunoscut, pentru că este irecognoscibil de către *homo aestheticus*, sensibil la stimuli. Binele este abstract, inuman deci. Numai frumosul îl poate reprezenta, diabolic, însă, pentru că ararareori reprezentarea binelui de către frumos este corectă (adecvată). Cu toate astea, binele asigură viaţa, dar frumosul transformă în spectacol consumul ei întru moarte. Poate de aceea, astăzi, artisticul şi esteticul sunt în divorţ.

[1] Este anul în care Jean-Luc Nancy publică *L'Expérience de la liberté*, Galilée, Paris, 1988. Vezi şi articolul lui Jean Bessière, „Le Sublime aujourd'hui", http://www.fabula.org/atelier.php?Le_sublime_aujourd'hui.

Istoria românească postceauşistă nu mai e animată de o Voinţă, nici măcar de aceea rebelă, dar nu mai puţin universalistă a deceniilor avangardiste ale secolului trecut. Ceauşescu aparţine, fără să vrea, avangardei, măcar prin scrisoarea primită de la Salvador Dali prin care pictorul spaniol îl felicită pentru instituirea sceptrului prezidenţial, în 1974[1]. Planul de sistematizare iniţiat în anii 1980 nu e nici el departe de utopiile arhitecţilor progresişti, de falansterele lui Fourier. Mulţimile de oameni ale lui Crousaz s-au realizat, au trăit, au murit şi, de frică, nimeni nu mai îndrăzneşte să convoace altele. Oamenii de acum sunt mai slabi, ar opina acelaşi francez vizionar, pentru că „noul înseamnă frumos numai pentru sufletele slabe". De fapt, oamenii sunt mai degrabă altfel, nu se mai supun aceloraşi ierarhii şi nici măcar vreunei logici binare: noţiunea de frumos a basculat înspre muzeu. Ceea ce este nou atrage nu pentru că e frumos, ci pur şi simplu pentru că se înscrie în dinamica vitală. Noul cade în responsabilitatea tehnologiei, de multă vreme, iar tehnologia urmăreşte spectacularul, numai că nici tehnologia şi nici spectacolul n-au astăzi nici o putere legitimantă. Ele nu mai fundamentează solidarităţi sociale sau referinţe metafizice, ci există ca necesitate vitală la modul adicţiei la *serializare*. Termenul de expirare a produselor lor tinde spre zero şi tocmai în vederea acestui punct zero omul contemporan îşi depune investiţia de efort şi speranţele de fericire: „punctul zero al sărbătorii", după cum spunea Michel de Certeau. Modul de viaţă serial porneşte de la presupoziţia contiguităţii tuturor entităţilor, interşanjabile, pe o suprafaţă. Istoria de până la 22 decembrie 1989 presupunea, dincolo de capul de serie, o instanţă regulatoare de altă substanţă decât restul membrilor seriilor: substanţa sacră. De aceea, smulgerea lui Ceauşescu din afara seriilor şi (re)înscrierea lui într-o serie umană comună a părut un act monstruos, cum monstruos a fost momentul ieşirii celor doi din TAB-ul care îi transportase la locul judecăţii. Ceauşescu deţinea o putere malefică imensă, dovadă că, după 22, era pasat de la unii la alţii, de la un şofer la altul, fiecare

[1] „Excelenţei Sale, Nicolae Ceauşescu, preşedintele Republicii Socialiste România. Apreciez în mod deosebit actul dumneavoastră istoric de a întrona sceptrul prezidenţial. Cu respect, al dumneavoastră, Salvador Dali", *Scânteia*, 4 aprilie 1974, în Adrian Cioroianu, *Ce Ceausescu qui hante les Roumains* (*Acest Ceauşescu care-i bântuie pe români*), Curtea Veche Publishing, Bucureşti, AUF, 2004, p. 137. De remarcat că această carte, puţin comentată în epocă (şi pentru că apăruse în limba franceză), deschide calea unei reconsiderări, sau mai degrabă a primei considerări a personalităţii lui Nicolae Ceauşescu, temă care începe să capete contur după lansarea filmului lui Andrei Ujică *Autobiografia lui Nicolae Ceauşescu* şi după moartea poetului Adrian Păunescu, ambele petrecute la sfârşitul lui 2010.

voind să evite contactul care, din sacru, devenise blestemat. După el, ceea ce a dispărut din politica românească este prezența sacrului, benefic sau malefic.

Abia acum omul iese din era esteticii masochismului. Iată însă că urmările primilor ani de omogenizare democratică n-au întârziat să apară. Într-adevăr, noul este uns cu mir estetic numai în lipsă de altceva mai bun. Când stimulii sunt prea mici pentru a atinge acel prag diferențial, îi înlocuieşti mereu. Ziua Z a *recâştigării* pragului estetic al istoriei este prevestită de mulți profeți ai vremurilor noastre, dar omul european a ales, între fascinație şi teamă, pe ultima. Pe cât e de urgent să împiedicăm orice proces de restaurație, pe atât trebuie să ştim că ne este imposibil s-o facem atâta vreme cât amenințarea lui ne este străină. Crucea pe care postmodernitatea trebuie să o ducă de acum înainte este conştiința amenințării. Pentru a o suporta, trebuie, într-adevăr, să devenim, nietzschean vorbind, supraoameni.

Vizionarismul istoric, entuziasmul în fața trecutului şi viitorului a cărui dispariție o deplânge Novalis, se regăseşte de-a lungul istoriei noastre moderne într-un filon devenit între timp tradiție. Cioran scrie în *Silogismele amărăciunii* că „Prin barbarie, Hitler a încercat să salveze o întreagă civilizație. Întreprinderea lui a fost un eşec; a fost totuşi ultima *inițiativă* a Occidentului“[1]. Autorul subliniază. O face tocmai pentru a orienta interpretarea spre etimologia mistică a verbului din care derivă substantivul subliniat. La scara istorică a României, obsesia Istoriei are în Nicolae Ceauşescu singura ei inițiativă – care, desigur, a eşuat, dar urma ei a rămas.

„Totuşi, iubirea.“ Operatorul argumentativ îşi are locul chiar aici, pentru a concesiona o stare de spirit pe care o jumătate de secol de naționalism românesc n-a reuşit s-o dovedească. După 1918, Ceauşescu este primul conducător român al unui stat român independent şi, având în vedere eficacitatea momentului 21 august 1968, suveran. Chiar după ce, din 1973 în 1985, cenaclul „Flacăra“ reuşeşte să ducă la incandescență, apoi la dezmăț, senzația de identitate românească, în ultimele bacanale întru solidaritate națională pe care le va fi cunoscut România, cu prețul orbirii pe care ți-o dă plonjarea cu ochii în filamentul electric, rămâne amintirea fantasmei din care mai poți extrage un ersatz, un concentrat meschin a ceea ce de altfel n-a fost mereu decât minciună şi, în unele nopți de „grup în fuziune“ (Sartre), adevăr opiaceu. Iată ce spune un tânăr de 21 de ani pe

[1] Emil Cioran, *Silogismele amărăciunii*, Humanitas, Bucureşti, 2008, p. 50 (trad. rom. de Nicolae Bârna).

forumul părții VII din filmul *Te salut, generație în blugi* al lui Cornel Diaconu – unul dintre românii, majoritari de acum încolo, care n-au trăit în anii 1980, dar au văzut imaginile şi a auzit sunetele peliculei: „Eu am 21 de ani şi mi se face pielea găinii când mă uit la clipurile astea. Cred că era deosebit şi-mi lipseşte sentimentul de apartenență la ceva... În clipurile acestea, parcă erați toți conectați la ceva. Deosebit“[1].

Cioran nu l-a chemat, în 1952, pe Ceauşescu. Din întâmplare, comunismul a fost coconul în care un gând precum cel al lui Cioran, probabil reprezentativ pentru foamea năucitoare de istorie a unui popor care nu-i ştia nici gustul, s-a reprodus şi a crescut, corupt încă din clipa în care a emigrat în mințile mult mai sărace – şi cu adevărat hămesite – ale compatrioților. Putea fi nazismul, a fost comunismul, cuvântul nu are, *acum*, importanță. Nostalgiei oarecum jucate a lui Cioran, care asista atunci la sfârşitul istoriei, în Occident, i-a răspuns, din estul în care istoria abia începuse, Ceauşescu. Aici s-a oprit geniul istoric românesc. Unei voci adevărate a crezut că-i răspunde un ecou. De fapt, de aici a pornit şi s-a oprit puțin mai departe, lăsând în interval Casa Poporului. Pentru 23 de milioane de oameni, aduşi între timp în stare de înfometare reală, nu era puțin. Spiritul de la care se revendică „aroganța“ lui Cioran a fost, pentru Ceauşescu, capcana în care am căzut noi, ceilalți.

Când am nimerit pe Antena 3 în seara zilei de 26 ianuarie 2008 şi am văzut că se adunaseră nişte oameni care vorbeau despre Ceauşescu, nu mi-a picat fisa. Nu ieşisem din casă şi nu ştiam că de dimineață apăruse un CD cu cântece revoluționare. Totul a fost clar abia când am schimbat pe Realitatea TV. După 20 de ani, se comemora, în tandem, aniversarea lui Nicolae Ceauşescu.

Faptul că Ceauşescu a ajuns marfă nu-i rău, nu-i nici bine, dar acest produs cultural declanşează câteva întrebări asupra memoriei colective româneşti şi câteva observații asupra prezentului istoric în ipostaza lui de construcție orientată de reprezentările acestei memorii.

Ceauşescu este, în istoria României moderne – adică a națiunii române –, figura care sincronizează istoria locală cu Istoria totalitarismului occidental. Ca de obicei, el apare târziu: e ultimul dictator european, deloc spectaculos, nici prost, nici genial, un om care n-a lăsat în urma lui nici o vorbă importantă, incapabil să înțeleagă şi deci să dirijeze mişcarea artistică care-i era totuşi subordonată (aşa

[1] Citat pe *youtube*.

cum fusese Stalin), nici foarte crud (Gheorghiu-Dej îi era superior şi-n inteligență, şi-n cruzime), nici generos, nici foarte curajos: un lider mediocru, dar fascinat de estetica puterii. Sigurul lider român independent, primul şi ultimul, care a încercat în cei 24 de ani de putere să ardă etape istorice care urcă în alte părți de la Ludovic Soare la Charles de Gaulle – ceea ce nu-i o ambiție măruntă. De-un anacronism strident, Ceauşescu a reuşit să-l crediteze pe un showman talentat şi versificator cu personalitate, Adrian Păunescu, drept echivalentul carpatin al beatnicilor americani (l-ați ascultat recitând Bob Dylan?), când, de fapt, aveam de-a face cu avatarul din societatea spectacolului al lui Avram Iancu. Nevoia de lider istoric din cultura română era atât de mare – după ce România modernă fusese a unei dinastii străine, iar Alexandru Ioan Cuza rămăsese un fel de Henric al IV-lea, cu prestigiul şterbit de un secol de la trecerea în neființă –, încât Ceauşescu n-a trebuit să facă eforturi mari pentru a proiecta pe retina multor intelectuali români o figură legendară, o hologramă în care el însuşi a început să creadă, cu care s-a identificat şi pe care doar sângele a redat-o realității virtuale cu care îi păcălise până atunci.

În ultima lună a lui 2008, s-a deschis în Bucureşti un local, „La Scânteia", ce are expusă pe un perete o pagină a unui ziar braşovean din 24 decembrie 1989. Cu tonul fălos, dar şi sătul al vocii care-şi face auzită victoria, autorul unui articol de primă pagină cere românilor să nu dea curs setei de răzbunare, ci să lase Istoria să-şi facă treaba: să-l uite pe Ceauşescu în lada de gunoi a istoriei, asta în ideea că, desigur, istoria va fi având de făcut o mulțime de premieri interzise până atunci şi de săpat albia care s-o îndrepte spre matcă.

Nimeni nu-şi închipuia – pe aceste meleaguri pe care, dacă ar fi trăit, Hegel ar fi fost de bună seamă silvicultor – că istoria, care n-a avut prea mult de lucru, de-acum încolo va avea cu atât mai puțin. După o scurtă şi opintită agonie, 1990, 1991 şi 1992, apoi 1996, ea a dispărut, mult prea rapid pentru cei care voiau de la ea reparații. Istoria a apărut târziu în România, în secolul al XIX-lea, şi a trăit puțin, deşi intens, până la sfârşitul secolului trecut. Dar ultimele ei decenii au fost, într-adevăr, memorabile: independență, abdicarea regelui, revoluție populară, crime politice, stabilizarea regimului, cultul personalității, naționalism, autonomie industrială, rol internațional mediu – performanță nemaiîntâlnită –, restructurare urbanistică, plus câteva succese sportive remarcabile. De la foarte bine, în anii 1960, am evoluat în anii 1980 la foarte rău, ceea ce ne-a scos,

mereu, din rând. Fie că eram văzuți drept cel mai interesant partener pentru Occident al blocului comunist, fie că reuşiserăm să întruchipăm răul absolut chiar în fața imperiului sovietic care se pregătea să-şi tragă zăvoarele, exista ceva strident în evoluția României pe scena politică internațională. Pentru o țară mică, stridența sfârşeşte prin a fi ridicolă, ceea ce s-a confirmat repede. Dar, privită din interior, această stridență pompa aburi magici în atmosferă şi, dacă entuziasmul lui Ceauşescu ar fi ținut pasul cu puterea de absorbție afectivă a poporului, el n-ar fi părut, poate, niciodată nebun.

Nevoia de lider trebuia satisfăcută. După diferitele tălpi care ne călcaseră, era cazul să venerăm o talpă autohtonă care, chiar dacă striveşte, e de-a noastră. „Trăim decenii de suveranitate" cânta corul inconştient, în ultimii ani de dictatură.[1] La 20 de ani de la momentele prăbuşirii unui palat de cleştar pe care, fiind de cleştar, nimeni nu l-a văzut vreodată, Ceauşescu a devenit marfă de vânzare pentru televiziunile de ştiri. Ce se vinde acum? Se vinde, mai întâi, un „personaj controversat". La scară istorică, asta înseamnă ceva. Nu există nici un român din istoria recentă, cea televizată, a omenirii, care să merite acest titlu. Se vând, desigur, nişte amintiri – şi mai puțin istorie, pentru că singurul istoric participant la aceste emisiuni este Adrian Cioroianu, doctor în istorie cu o teză despre Ceauşescu. Se vinde, însă, mai ales o construcție a prezentului pe care conştiința noastră postromantică ne-ar obliga s-o verificăm, şi nu s-o adaptăm fantasmelor care, altminteri, comandă destule din umilele noastre existențe.

„Sinteza zilei", de pe Antena 3, a comis, prin Mihai Gîdea şi Victor Ciutacu, cele mai grosolane manipulări de memorie din istoria ultimelor două decenii în privința raportului dintre acel trecut şi acest prezent. Mihai Gîdea a comparat imaginea unei mulțimi asmuțite asupra raionului de carne dintr-un hipermarket, filmată în 2008, cu cozile din anii 1980. Momentele au contexte evident diferite: în 2008, promoția este cea care creează stări de delir consumator, în vreme ce în anii 1980 cozile făceau parte dintr-un cotidian care se scurgea alene. Supermarketul în care oamenii se calcă în picioare este imaginea standard a unuia dintre păcatele capitale ale capitalismului. În finalul emisiunii, Victor Ciutacu anunța, dezabuzat, sfârşitul libertății de expresie în era lui Băsescu – asta înainte ca Mircea Badea să-şi filmeze, vreo câteva zile mai târziu,

[1] Vezi capitolul „Salvatorul care vine din interior", în Adrian Cioroianu, *op.cit.*, p. 88.

o tiradă anti-băsesciană pigmentată cu adresări tabloide. Dincolo, la Realitatea TV, invitații lui Cosmin Prelipceanu se abțineau să facă din ceauşism berbecele cu care să forțeze zăvorul dictaturii lui Băsescu. Dar şi aici, cea mai sonoră voce, a Corinei Drăgotescu, era şi cea mai jalnic lipsită de nuanțe. Ne e mai bine, conchide jurnalista, doar pentru că „atunci" ne era atât de rău încât nici un rău prezent nu-l mai poate egala pe cel trecut. Realitatea-Cațavencu. Sorin Ovidiu Vântu. Mircea Dinescu, Stelian Tănase, Adrian Păunescu. Gigi Becali (intervenție specială în emisiune, cu părere „avizată" despre ceauşism). Am înțeles. Capitalismu-i devălmăşie, „moară fără morar". Dacă votăm, ne trezim că tocmai cei pe care i-am refuzat câştigă. Dacă nu votăm, suntem pernicioşi, ca şi cum dreptul de a vota este o obligație, pentru că libertății de expresie a unui politic imoral trebuie să i se răspundă, creştineşte, cu expresia moralității regimului care o instituționalizează.

Istoria s-a terminat. Asistăm acum la agonia memoriei istorice. Câteva (inter)fețe – plătite de cei care guvernează de fapt țara, capitaliştii adevărați, Vântu sau Voiculescu, băieți deştepți şi fete blonde – bruiază, îneacă şi elimină ultimele urme de criterii discriminante între două tipuri de regim istoric: unul în care metadiscursul e dat pe *mute*, altul în care poți spune orice, poți inclusiv nega diferența dintre cel în care vorbeşti şi cel despre care vorbeşti.

Prin delegitimarea memoriei istorice şi prin indiferența față de formarea noastră socială şi culturală, vom ajunge, în fine, să uităm istoria – clipă în care istoria va deveni imposibilă altfel decât ca întrupată într-un accident, catastrofă fără legătură directă cu rațiunea umană şi fără ca vreo voce să mai apuce să înscrie undeva evenimentul. Dacă generația de 30 de ani ştie că există un trecut, dar se poartă compulsiv, dacă generația de 21 de ani încă mai plânge după senzația de istorie, generația de 11 ani va avea, la 31, un conținut mnezic atât de diferit de noi – privatizat pe de o parte, personalizat, pe de alta, pragmatic şi cu o dinamică atât de mare –, încât Ceauşescu va apărea, fulgurant, ca un *cookie* care împiedică insesizabil fluxul informațiilor, ca unul dintre obiectele care înoată în apa din Zonă, în *Călăuza* de Tarkovski, dar înregistrat de o privire care s-a dezobişnuit, ca animalele, să mai observe altceva decât mişcarea.

Or, ce altceva e Istoria în modernitate decât obiectul dorinței de nemurire – sau reversul spaimei de moarte? Poate că, prin cinism şi inconştiență, ne vindecăm mai uşor decât am încerca s-o facem cu ochii mari deschişi.

4. Agonii ale romantismului

a) Emil Constantinescu

Moartea lui Ceauşescu n-a însemnat dispariția subită a viziunii romantice asupra istoriei. Dimpotrivă. În primii ani după 1989, cei care credeau încă în caracterul ierarhic şi compozit al realității sociale au încercat să facă ordine. Intelectualii au încercat să sancționeze moral, în vreme ce, în diferite orchestrații, minerii au încercat lovitura de pedeapsă cu bâta. Post-istoria în care intraserăm era, pentru cei mai mulți dintre noi, o abstracțiune. Doar intuitiv au reuşit unii dintre noi s-o înțeleagă şi să se adapteze, dar ei rămâneau puțin cunoscuți şi discutați în primii ani de după Revoluție. În 1996, am asistat la o a doua victorie a binelui, după 1989. Cu alte cuvinte, la prelungirea iluziei subzistenței metafizicii moravurilor. 1989 fusese momentul unui început, 1996 avea să fie cel al împlinirii idealurilor anticomuniste. În primul rând, 1996 avea să consfințească accesul la adevăr prin politic. Întruchiparea acestor speranțe a fost Emil Constantinescu. Susținut de o seamă de intelectuali care încercau să refacă echivalența dintre realitate şi spirit, dar în „sensul bun" al ei („fără violență!"), profesorul de geologie avea să devină, de fapt, figura omenească prin care Istoria, înainte de a dispărea cu totul, a tresărit, ca-n somn. Emil Constantinescu este ultimul personaj *Biedermeier* al istoriei şi primul mare fraier al post-istoriei româneşti.

„În domeniul literaturii, totul este minunat. Lucrurile încep să devină cu adevărat deranjante, pentru mine, când tratăm viața ca literatură, când evităm recursul la un adevăr la care avem acces." Afirmația aceasta îi aparține lui Emil Constantinescu.[1] Interviul său vine ca urmare a unui amănunt de culise de la Gala Premiilor *Observatorului cultural*[2]. Premiul redacției i-a fost oferit lui Neculai Constantin Munteanu, fostă voce a Europei libere şi a unei cărți: *Ultimii şapte ani de-acasă. Un ziarist în dosarele Securității* (Curtea Veche Publishing, 2007). În lojă, se afla şi fostul preşedinte al României. Ovidiu Şimonca, redactorul-şef adjunct al revistei, a citit scrisoarea deschisă adresată de N.C. Munteanu redacției *Observatorului*, în care, printre altele, autorul scrie referitor la posibilii dedicatari ai cărții: „Ion Iliescu iese din discuție. A fost şi este un comunist ipocrit care a făcut tot ce i-a stat în putință pentru a-i acoperi pe securişti. La fel Emil Constantinescu,

[1] Interviu acordat lui Ovidiu Şimonca în *Observator cultural,* nr. 160 (10-16 aprilie 2008).

[2] În martie 2007.

învins de securişti înainte de a fi încercat să se lupte cu ei. Nu-mi rămâne decât să dedic această carte domnului Traian Băsescu, primul preşedinte care a condamnat regimul comunist din România [...]". Acest „la fel" nu-l onorează, ce-i drept, pe premiat. Pentru că, din grabă, locuțiunea se poate referi atât la un gest (al lui N.C. Munteanu de a-i dedica volumul), cât şi la o calitate: Emil Constantinescu *nu* este un comunism ipocrit.

Ascultând acest text la microfon, Emil Constantinescu a părăsit sala în care intrase de puțină vreme. Revine acum, într-un amplu interviu. Ce-l deranjează pe fostul preşedinte român în România de astăzi? Cel mai mult, din câte şi cât exprimă în aproape trei pagini de revistă, umbra în care stau ascunşi adevărații eroi ai epocii comuniste. Citez: „Noi asistăm la un fenomen în societatea românească: dezbaterea este dominată de dramele reale ale foştilor colaboratori ai Securității. [...] Mă întreb retoric şi îi întreb pe cei care vă citesc pe dumneavoastră: de ce eu nu sunt şantajat niciodată? I-am invitat pe toți să fiu şi eu obiectul unui şantaj. Răspunsul meu este foarte clar: aveți ceva de dezvăluit? Aveți vreun document? Dați-l publicității! Eu ştiu că nu există. Acest cuvânt de care se abuzează, şantaj, este valabil atunci când ai comis ceva ce a contravenit unor dispoziții legale sau reguli morale".

Să separăm acum literatura de fapte. De când l-am votat eu pe domnul Constantinescu, în 1996, am înțeles că noocrația e foarte periculoasă. Altfel spus, am înțeles că, deşi votăm ca şi când viața ar fi literatură, ea ne demonstrează apoi că e doar (sau „tocmai") viață şi ne dărâmă fantasmele cum face bila cu popicele. Deşi avem nevoie de literatură, se pare totuşi că literatura are mai multă nevoie de viață: estetica cotidianului stă mărturie. Emil Constantinescu a fost, rând pe rând, personaj de roman, preşedinte de țară şi, apoi, iar, personaj.

Mai întâi, candidatul CDR a fost protagonistul unui roman metafizic. Pe vremea în care credeam în alb şi negru la fel de puternic şi orb cum cred astăzi că nu e bine să crezi orbeşte, pe vremea în care credeam în puritate tot atât cât şi-n putreziciune morală, Emil Constantinescu a apărut la fix pentru a autentifica povestea salvării României de diavolul comunisto-securist. Înconjurat de un alai de poeți şi preoți, de figuri pioase, Constaninescu înainta pe calul alb cu sabia excaliburiană în mână, cal şi sabie pe care închipuirea colectivă i le împrumutase pentru a separa apele şi pentru a repara sacrilegiul restaurației. Student, m-am identificat cu acest erou al dreptății şi mi-am spus că România s-a trezit la realitate.

Or, eu am trăit, atunci, viața ca literatură. Între 1996 şi 2000, realitatea era, dimpotrivă, foarte cenuşie. Victor Ciorbea şi Radu Vasile sunt astăzi invitați la OTV. Atunci, erau arhangheli. După ce Constantinescu l-a adus pe Clinton la Bucureşti, parcă vedeam limanul. Dar n-a fost aşa: coaliția s-a făcut franjuri, salariul meu de profesor la liceu, care oscila în jurul a 50 de dolari pe lună, s-a topit la FNI – dar nu-i nimic, a fost un gest patriotic: ştiu că am dat o mână de ajutor pentru ca România să aibă astăzi un miliardar în euro. Cât a zăbovit în realitate, Emil Constantinescu nu pare să fi făcut nimic cu ea. Desigur, discursul lui mă contrazice. El a luptat. A fost singurul, spune în interviu, „care a învins Securitatea". Pentru mine, un om care stă la bloc în Balta Albă şi care, acum, nu se poate plânge de o viață de restrişte, reuşita aceasta nu face sens. Eu nu ştiu ce înseamnă „a învins Securitatea", atâta vreme cât n-am aflat nimic nou pe vremea aceea, nici despre terorişti, nici despre criminalii politici, atâta vreme cât nu m-am simțit mai bine în România de atunci decât în anii 1990-1996. Aceea a fost perioada în care Emil Constantinescu a ieşit din idee şi a avut câmp de manevră. Atunci a făcut tot ce avea de făcut ca preşedinte – pentru că pe mine unul nu mă interesează credința lui religioasă.

După ce a pierdut acolo, Emil Constantinescu s-a întors în propriul roman pentru a înfățişa *adevărata* realitate pe care am trăit-o. File de roman sunt şi aceste pagini de interviu, dar avem de-a face acum nu cu un roman prospectiv sau chiar cu textul prescriptiv pe care-l citeam – şi-l trăiam – cu nesaț până prin 1997, ci un roman istoric scris prost şi incoerent. Emil Constantinescu comunică adevăruri cu siguranța romancierului pus să-şi demonstreze alegațiile. El, care n-a prevăzut ce avea să se întâmple dacă va fi ales preşedinte, acum ştie ce s-a întâmplat. Adevărul. Adevărul este, pentru domnia-sa care-l invocă atât de des, un lucru, un obiect accesibil. Literatura evită, spune cu multă îndreptățire, „recursul la un adevăr la care avem acces". Da, ea evită alt adevăr decât acela al propriilor cuvinte. Aici, Emil Constantinescu se află într-o mare eroare: el nu poate vorbi despre adevăr decât ca temă de discurs. El însuşi nu poate vorbi decât despre adevăr, ca un scriitor. El ar trebui să ştie, acum – pentru că nimic din regimul politic pe vremea lui n-a depăşit pragul estetic al comediei –, că, încă de pe vremea lui, când încă mai credeam că mai putem crede în politică, „adevărul" se retrăsese printre celelalte cuvinte, la adăpost de orice spațiu al realizării posibile. Un preşedinte de țară trebuie, astăzi, să fie un profesionist, la fel ca oricine angajat într-o funcție,

învestit cu o responsabilitate practică, într-o societate laică. Pentru că – reculul istoric ne dă voie să apreciem acum mult mai detaşaţi – România dinaintea anului 2000 a fost la fel de maniheistă precum cea de dinainte de 1989. Sigur, lucrurile au evoluat. Până în 1989 ştiam ce e răul şi întrezăream locul binelui; după, locul binelui a început să ia forma unei reţele care comunica ocult cu răul, dar ne rămăseseră atâtea de condamnat şi atâtea de dorit. După 2000, reperele morale s-au dezintegrat. Obiectele pe care le numeau s-au transformat în entităţi efemere şi mişcătoare, identificarea morală a realităţii a cedat în faţa identificării ei deictice empirice: aici, acum, (îmi) e bine sau rău. Binele şi răul au devenit calităţi într-o ontologie a duratei, calităţi care cer expertiză cu răspundere limitată şi resping abordarea impersonal-metafizică. Cel puţin în politică.

În decembrie 1989, voiam ca Nicolae Ceauşescu să rămână definitiv în groapa de gunoi a istoriei, în care credeam că-l împinseserăm chiar atunci. Vai, această groapă, sau ladă, stă deschisă nu pentru mari eşecuri sau reuşite, ci doar pentru personalităţi care nu reuşesc nimic. Dar a-l arunca pe Emil Constantinescu acolo nu presupune a-l pune în antiteză cu Alianţa Civică, organizaţia care l-a propulsat în fotoliul de preşedinte. Emil Constantinescu nu este trădătorul politic al unei mişcări spirituale, ci rezultatul politic logic al demersurilor idealiste ale membrilor Alianţei Civice. În primii ani ai secolului trecut, credinţa comunistă a multor artişti vestici avea puritatea (şi, în plus, iconoclasmul) poeţilor care au însufleţit, opt decenii mai târziu, această organizaţie mitică a României de tranziţie. Desigur, le deosebeşte net raportul faţă de utilitatea violenţei. Comunismul era contondent de la bun început, în vreme ce creştin-democraţia conservatoare (cum aş îndrăzni să definesc etosul Alianţei Civice) miza pe o revoltă solidară pacifistă. Metamorfoza lor politică a reprezentat un eşec. Pentru Alianţa Civică, a fost evident mai târziu că recursul la o estetică finalmente paseistă, la o axiologie spiritualistă pe care avea pretenţia că o redescoperea nu putea decât să atragă aventurieri politici care nu mai avuseseră loc în structurile politice mult mai experimentate ale FSN-ului. Forfait-ul lui Emil Constantinescu din 2000 a dus la dispariţia PNŢCD-ului, dar structurile care-l aduseseră la putere nu mai aveau atunci nici o şansă. 2000 a fost momentul în care a fost limpede că, în politică, profesionalismul şi moralitatea n-au de-a face una cu cealaltă. Printre altele, şi pentru că profesionalism înseamnă performanţă cu orice mijloace.

Astfel, Alianța Civică rămâne una dintre ocaziile fructificate în plan estetic de a recupera un etos biologic pe care anii 1960-1970 nu l-au consumat în România. Tinerii adunați în jurul ei manifestau împotriva criptocomunismului așa cum tinerii americani manifestaseră odinioară împotriva războiului din Vietnam. Rămâne ca volume de istorie culturală care vor apărea fără îndoială tot mai multe și la noi să analizeze în amănunt cultura de stradă din România primilor cinci ani post-ceaușiști, când afectelor paseiste care integrau în aceeași sensiblitate o istorie ocultată le răspundea pragmatismul bizar al celor care între timp au devenit adevărații posesori ai statului român.

b) 13-15 iunie 1990 – 13-15 iunie 2008: spectre[1]

Cum se vede marșul minerilor în București astăzi? Ce a mai rămas din eroismul hippy al golanilor din Piața Universității? După 1989, tineretul urban a avut ocazia să recupereze din deficitul de trăire morală pe care ceaușismul îl provocase. Așa s-a născut Piața Universității. Cum putea arăta tânărul care intra, în Piață, ca în interiorul unui flux mistic – sau doar „preconsumist" – și își realiza, acolo, pornirile iconoclaste? Portretul standard trebuia să fie: student (intelectual în formare, altfel spus: student în 1990 însemna altceva decât astăzi), rebel, credincios unor cauze, boem, autentic. Și, dacă predecesorii lui fuseseră, în Statele Unite sau în Franța, de stânga, el era anticomunist, spiritualist, eventual ortodoxist. Pentru portretul fizic al său, trimit la Marian Munteanu[2]. Mai simplu: golanul ideal era un tânăr romantic, descins fie din romanele lui Dostoievski, fie din cele ale lui Balzac, care-și trăia viața ca pe o poezie și pentru care Piața Universității era fila albă întinsă în fața lui, în fiecare dimineață, nerăbdătoare să fie scrisă.

Două evenimente succesive indică ceea ce putem numi un trend social: 13 iunie, bătaia cu perne din Piața Universității; 15 iunie, alegerea independentului Sorin Oprescu ca primar general al Bucureștiului, cu 55% din totalul de 21% al bucureștenilor cu drept de vot care s-au prezentat la urne. Două generații, două feluri de a gândi societatea[3].

Pe de o parte, Bucureștiul celor născuți în jurul Revoluției, copii în anii 1990 și tineri adulți în ultimii ani, a ales să imagineze comunitatea

[1] Text apărut, într-o versiune asemănătoare, în revista *22*, numărul din 18 iunie 2008, la http://www.revista22.ro/13-15-iunie-2008-praful-si-puful-politicii-4625.html.

[2] De pildă, la http://upload.wikimedia.org/wikipedia/ro/archive/e/ed/20090223083217!Marian_Munteanu.jpg.

[3] Este vorba despre anul 2007.

sub forma unei rețele internautice ai cărei membri ies, ironic, în stradă, pentru un gest cât se poate de privat: o cafteală cu puf. Singurul angajament realist este, pentru ei, cel în propria persoană. După mitraliera care trage în stradă pentru a-i anihila pe „ceilalți", după lozinca strigată pentru a-i reduce pe ceilalți la tăcere, după afişarea vulgarității scandaloase pentru a arăta că, de-acum, *noi suntem ceilalți*, iată că în arenă intră perna. Perna nu este nici pentru, nici împotrivă. Perna este obiectul moale din recuzita oricărui pat; adusă în stradă, ea spune doar atât: nimic nu justifică înarmarea spațiului public mai mult decât a celui privat; după *guns and roses*, perna vine să înăbuşe definitiv ultimul recurs la o cât de vagă simbolistică romantică. Viața e o luptă pentru confort individual. Nu mai există o charismă a străzii. Strada nu mai este locul în care se duc războaie sau în care individualitatea, umilă, alege să se topească în masa animată de-un suflet ca ocelii într-o singură percepție.

În cele din urmă, politica a primit soarta artei: după ce a fost limpede că arta nu salvează lumea şi, ca urmare, Duchamp a expus un pisoar, iar Warhol i-a pus mustăți Monalisei, a devenit la fel de clar că nici politica nu salvează pe nimeni. Am asistat deci la primul miting cu perne acolo unde, nu demult, oamenii erau împuşcați şi apoi bătuți măr. Din sloganul moral „fără violență" s-a ales puful pernelor, căci, cu sau fără violență, politica a devenit astăzi o practică lipsită de orice justificare discursivă. Acest regim al politicii cu care eram obişnuiți până în preajma anului 2000 a eşuat. Pentru România celor în vârstă de 20 de ani, el este azi istorie. Atâta vreme cât democrația persistă, libertatea este interpretată tot mai mult ca libertatea de a fi tu însuți, de a nu crede în mediere. Libertatea este imediată sau nu e deloc, cel puțin pe această lume.

Pe de altă parte, Bucureştiul „50 plus" a mai gustat încă o dată din fructul interzis înaintea Revoluției: a votat şi s-a simțit, încă o dată şi pentru câteva minute, jucător într-un joc despre care Bucureştiul celor mai tineri ştie că-l poți refuza dacă vrei şi că refuzul pare să fie suprema dovadă a libertății garantate de democrație. După o suită de victorii ale reprezentanților unei puteri politice care se definea mereu ca alternativă, bucureştenii în etate au ales ceea ce lor li se pare astăzi alternativa: un independent, apropiat de PSD (dar mult mai aproape de FDSN decât de PSD, de Iliescu decât de Năstase şi Geoană), un medic capabil să le prelungească speranța de viață, să vindece realul – şi pe ei – de boli; un taumaturg pe care, fără îndoială, fiecare dintre noi are momente când îl visează. Poate dacă fostul primar Băsescu ar fi

găsit pe altcineva pe care să-l numească primar în locul lui Videanu, poate dacă nu s-ar fi identificat în ultima vreme cu candidații partidului portocaliu, poate, cine ştie, lucrurile ar sta acum altfel. Dar e greu de crezut, tocmai pentru că mulți dintre cei care l-ar fi votat pe Vasile Blaga fuseseră mai devreme în Piața Universității să se bată cu perne. Doar ceilalți mai pot crede că între politic şi viața lor există o legătură determinată, că există o comunitate cetățenească a Bucureştiului al cărei liant afectiv mai poate fi o cauză politică; care mai speră că ființa lor poate fi reprezentată de altcineva decât de fiecare din ei înşişi.

Problema aducerii tineretului urban la vot este identică în formulare cu cea a aducerii tinerilor înspre lectură pe suport de hârtie: falsă. Tinerii nu vor vota de-acum încolo mai mult şi nici nu vor citi mai multe cărți, ceea ce nu înseamnă numaidecât că scepticismul lor în raport cu politicul modern şi cu cultura modernă va îngropa societatea. Tinerii nu vor mai vota, sau o vor face puțin, câtă vreme politicul se joacă dincolo, abstract, continental şi global, iar aici miza pragmatică a economicului îi copleşeşte mizele pretins ideologice. Tot aşa cum, în era computerului conectat la internet şi a sistemului editorial capitalist, e poate mai util să navighezi liber pe internet decât să citeşti titluri făcute să vândă textele pe care le numesc şi obiectele-suport. Votul a rămas, astăzi, arma săracului. În ultimele două decenii, s-a demonstrat că realizarea personală pe plan social şi economic nu depinde de culoarea puterii politice atâta vreme cât sistemul e multicolor. Niciodată nu votezi pe cine trebuie dacă nu ştii să te votezi pe tine. Individualismul este rezultatul direct al democrației şi singura platformă de constituire a comunităților ține de afectul pozitiv şi uşor al bunei dispoziții.

Desigur, totul basculează dacă se arată la orizont un pericol extern la adresa sistemului. Starea democratică este mai degrabă una de excepție, încă, în lume. Experiența unei Revoluții te pregăteşte mai bine de război decât o hârjoneală prin puf. Nu-i mai puțin adevărat însă că, transformați în îngeri cu pene, ne refacem mai bine după truda din capitalismul paşnic şi triumfător. Dar pacea e un cuvânt utopic, idealist. Da, dacă e învestit social. Dacă ne-am mulțumi fiecare cu noi înşine, probabil că dialectica tunului şi a tractorului („să facem din tun tractoare", versificase Nicolae Ceauşescu) s-ar rezolva dizolvându-se într-un nor de puf în care fiecare pană îşi vede singură de treabă.

PARTEA A DOUA

I. Muzeul comunismului românesc

Există, de bună seamă, o iluzie a anticomunismului, care este de fapt iluzia oricărei încercări de a definitiva ceva în cuvinte. Anticomunismul, ca şi procomunismul, *sunt afecte*. Pe de altă parte, însă, ele sunt puteri care cunosc forța afectului şi ştiu să îl dreneze în funcție de interese. Anticomunismul românesc a trecut, după 1989, prin trei perioade. Prima durează până în 1996 şi corespunde unui anticomunism care nu-şi inventa inamici, dar care putea deja să-şi înmulțească fără bătaie de cap numărul opozanților şi disidenților de dinainte de căderea lui Ceauşescu. În aceşti ani, un anticomunism de suprafață se lupta cu un „comunism" intestin, dar trebuie spus că deja de-acum această opoziție era una mai puțin ideologică – în măsura în care comunişti, în România anilor 1980, erau tot mai puțini. A doua etapă se suprapune peste două mandate prezidențiale: cel al lui Emil Constantinescu dovedeşte că egalitatea dintre anticomunism şi bunăstare e o iluzie, iar ultimul mandat al lui Ion Iliescu (al treilea), că un fost comunist reuşeşte, în cele din urmă, să învețe din greşelile trecutului. În aceşti opt ani, 1996-2004, România nu doar că iese din ceea ce s-a chemat, o spun nu fără un zâmbet astăzi, „tranziție", dar reuşeşte să-şi „uite" resentimentul anticomunist. 1998 este anul în care nu doar că se lansează ceea ce avea să se numească industria muzicală românească, dar în care televiziunile private difuzează cu un succes enorm filmele-cult ale comunismului ceauşist. Această uitare evoluează în paralel cu dezvoltarea „nostalgiei" comuniste, fie că vorbim despre o memorie involuntară de evaluat în configurația unei biografii individuale, fie că ne referim la o memorie derivată dintr-o sensibilitate ultragiată de degradarea biologică a celor care în 1989 aveau în

jur de 40 de ani sau mai mult. În sfârşit, a treia etapă a anticomunismului e marcată de condamnarea comunismului de către preşedintele Traian Băsescu, în 2006 – un gest retoric, perfect caduc. Din acest moment, discursul anticomunist se oficializează şi recuperează toate poncifele discursului „de bine", vetust, rigid, mecanic, a cărui funcţie rămâne aceea de a semnala un teritoriu politic marcat de o anumită putere. Paralel, însă, încep reflecţiile asupra comunismului românesc, analizele, dezgroparea unui material în raport cu care, până acum, nu exista detaşarea necesară pentru a-l transforma în obiect de studiu. Despre anticomunismul ca temă ideologică (dar şi de casă) a discursurilor puterii în ultimii ani voi vorbi ceva mai încolo, punându-l în relaţie cu o altă temă astăzi în mare parte compromisă, şi anume apelul la religie. Se poate spune că aceste două teme aparţineau de drept şi de fapt creştin-democraţiei aşa cum ar fi putut ea vorbi prin portavocea PNŢCD. O dată cu dispariţia lui de pe scena politică, aceste teme au nevoie de un alt limbaj, de alte discursuri.

Argumentele anticomunismului sunt fapte istorice. Ele se găsesc din abundenţă, doar că puţine dintre ele reprezintă de fapt corpuri delicte în procesul împotriva comunismului. Comunismul românesc a fost un regim de import, o ocupaţie, la fel ca atâtea altele de-a lungul istoriei. După 1965, comunismul românesc a devenit sintagma prin care ambiţia lui Ceauşescu de a face o Românie independentă şi o semiputere mondială a căpătat consistenţă. Acest regim a depins atât de personalitatea lui Ceauşescu, care declară la un moment dat că „hobby-ul meu este construirea socialismului în România"[1] – hobby transformat apoi în manie –, de complexul istoric pe care Ceauşescu îl asumă şi încearcă să-l rezolve, anume traducerea excepţionalităţii româneşti (ţară latină în mare slavă, popor statornic, niciodată cuceritor etc.) în destin, cât şi de un context geopolitic favorabil: România este singurul stat comunist înconjurat de alte state comuniste, aşadar neamestecul militar al URSS în ţară nu e foarte greu de obţinut, iar această autonomie faţă de sovietici lasă câmp liber politicii dictatoriale a lui Ceauşescu. Faptul că dictatura lui Ceauşescu se exercită în numele comunismului nu are o importanţă covârşitoare asupra societăţii româneşti în timpul dictaturii. Putem citi cu folos, în acest sens, textul lui Dan Ungureanu din *Iluzia anticomunismului*, singurul

[1] Nicolae Ceauşescu, *apud* Daniel Barbu, „O istorie naturală a comunismului românesc", în V. Ernu, C. Rogozanu, C. Şiulea, O. Ţichindeleanu (coord.), *Iluzia anticomunismului*, Cartier, Chişinău, 2008, p. 98.

dintre cei doisprezece autori ai volumului care pune în chestiune practica istoriografică, asemenea noilor istorici americani. De la cultul personalității[1] la politici sanitare (avortul), Dan Ungureanu demonstrează că acestea nu depind de marcarea unei dictaturi ca fiind comunistă. Şi, mai mult, comunismul lui Ceauşescu nu reprezintă atât versiunea unei ideologii marxist-leniniste, de pildă, cât continuarea unui etos voluntarist pe care lumea secolului XX l-a cunoscut sub diferite nume.

Există, desigur, o memorie ultragiată a trecutului recent în România. Pe bună dreptate. Cu toate acestea, procesul comunismului cu scopul condamnării lui este exact ceea ce aşteaptă afectele noastre răvăşite pentru a funcționa în continuare la fel de compulsiv. Să condamni cauza unei traume reprezintă calea sigură de a deveni depedent de acel moment din trecut în care s-a produs trauma. Există două posibilități: fie uiți – ceea ce se întâmplă deja cu generația 1989 –, fie „dizolvi" afectul prin integrarea temei într-un discurs epistemic. Prima variantă este cea terapeutică. A doua cuprinde o miză pedagogică, luministă, de „luminare a maselor", deşi rezultatele ei *pentru mase*, într-o societate dominată de o media primitivă şi sangvină, sunt aproape nule. Dar nu trebuie să ne imaginăm că masele vor fi vreodată atente la astfel de discuții în care nimeni nu înjură, nu cară pumni, nu dă foc şi nu aruncă cu vitriol, în care, măcar, nimeni n-a văzut hologrma lui Iisus proiectată pe calendarul ortodox prins în piuneze pe peretele latrinei din curte. Celor care au uitat, însă, e util să le propunem o anamneză intelectuală pornind de la „comunism" şi de la „procesul comunismului", ca şi pornind de la câteva discursuri ale intelectualilor noştri mediatici de astăzi, marcate toate de afectul anticomunist. Nu trebuie să uităm, totodată, că noi, cei care venim după ei, le putem fi într-un fel magiştri, conform acestor versuri ale lui Apollinaire din poemul *Brânduşele* (*Les Colchiques*) pe care le interpretează minunat Catherine Malabou: „Ei culeg brânduşele care sunt ca nişte mame/ Fiice ale fiicelor lor..."[2]. Pentru că moştenirea pe care ne-o lasă ei nouă devine altceva în minţile noastre, iar ei, ştiind ce gândim noi, pot regândi, la rândul lor, altfel, ceea ce cred că ştiu pentru totdeauna.

[1] Dan Ungureanu, „Câteva observații despre Raportul final al Comisiei prezidențiale pentru analiza dictaturii comuniste din România", *op.cit.*, pp. 259-276.

[2] Guillaume Apollinaire, *Les Colchiques*, *apud* Catherine Malabou, „La Génération d'après", în *Fresh Théorie*, Leo Scheer, Paris, 2005, pp. 540-553.

1. A înțelege şi a condamna comunismul

Despărțirea de comunism este, evident, un travaliu de doliu. Ca orice doliu, şi acesta are o vreme a lui. Ne-au trebuit 17 ani până la redactarea unui act oficial, apărut într-o Românie în care tinerii până la 25 de ani habar n-au ce se condamnă *de fapt*. Pentru ei, comunismul e cu adevărat ceva *foarte tare*, de vreme ce, la 26 ianuarie 2007, am asistat, la câteva televiziuni, la primele emisiuni aniversare ale celui-care-ar-fi-împlinit-89-de-ani[1]. Şi e foarte bine că ei pot să amestece comunismul laolaltă cu alți semnificanți ai societății spectacolului, în devălmăşie. Memoria lor, liberă, le va fi utilă la altceva decât la păstrarea unor frustrări ancestrale care înăbuşă respirația atâtor comunități religioase, etnice, sexuale din lume.

Abia apoi, adică de acum înainte, începe – ar trebui să înceapă – despărțirea propriu-zisă a celor *care au fost acolo*. Asta ar însemna să poți privi comunismul în ochi, să-l poți saluta pe stradă sau, şi mai bine, să nici nu-l mai bagi în seamă. Nu ştiu însă dacă suntem deja pregătiți pentru despărțire, ne e foarte greu să ne păstrăm cumpătul în momentul numirii: comunism, socialism, stânga etc., iar rezultatele sunt, adesea, minabile: tematizările noastre nu pot intra în dialog, ele fac să apară brusc şi irepresibil vinovăție. Noi nu vrem să ne despărțim de comunism, ci să scăpăm de el, să ne scuturăm de picăturile lui de sânge, cu ochii închişi. Cert este că, atâta vreme cât nu vom putea lua distanțe, cât nu vom putea reflecta la tema comunismului, el, comunismul, va rămâne o armă la îndemână, ca o piatră pe care oricine o poate ridica înspre oricine, vom pierde mereu, câte puțin în fiecare zi, din „comunism" ca temă de gândire şi-l vom vulgariza într-o asemenea măsură încât „pericolul maghiar" clamat de Vadim Tudor la începutul anilor 1990 va părea, retrospectiv, viu. A fost nevoie să treacă nişte decenii de la terminarea celui de-Al Doilea Război Mondial şi să ajungem în pragul integrării europene pentru ca apocalipsa de foc a pierderii Ardealului să se stingă în propria zeamă. Regimul comunist român a dispărut doar de douăzeci de ani şi ne aflăm oficial tot în faza anatemizării, interminabilă pentru că, mereu, instrumentată politic. Aşadar, *tema* de gândire care ar trebui să fie astăzi comunismul produce şi sucombă sub o *teamă* de gândire; îi prevedem, înfiorați, un

[1] „Ediția specială" de la Realitatea TV, de pildă, moderată de Andrei Gheorghe, a reuşit să „peiorativizeze" evenimentul până la un punct: acela al prezenței lui Sergiu Nicolaescu în studio.

viitor, cât de mic, ceea ce ne face să ne pierdem detaşarea şi să asistăm la următoarele tipuri de interpretări:

1. Bănuiala de participare la poliția politică ruinează pe loc viitorul individual al celui în cauză. Şi spun bănuiala, adică ceea ce oricine poate sugera printr-un simplu articol, nu dovada; cu cât persoana în cauză e mai puțin integrată în sistem, cu atât efectul bănuielii este mai mare. E foarte interesant cum greşelile de tinerețe descoperite în 2007 contează mai mult decât aceleaşi greşeli descoperite în 1990: e suficient să ne amintim de cazul lui Sorin Roşca-Stănescu, directorul ziarului *Ziua*, care, în 1990, a trebuit să-şi ia adio de la colegii de la *România liberă*. Mai bine mai devreme decât mai târziu, pentru că ceea ce, în 1990, era o temă de dezbatere cât se poate de serioasă, vulgarizându-se, poate fi deturnată acum de oricine în interes personal: prima consecință a „reîncărcării" din 2006 a temei comunismului în discursul public este şantajul. A nu face un lucru la timpul lui nu poate fi compensat cu a-l face mai târziu, ca şi când, între timp, nu s-ar fi schimbat nimic. *Atunci* trebuia să aflăm cine a fost Ion Iliescu; *atunci* a trecut, *acum* Ion Iliescu a fost preşedintele României. *Atunci*, Ceauşescu a fost „odiosul dictator", *acum* el a fost „Ceaşcă". Îl poți condamna pe primul, e mai greu să-l condamni pe celălalt – de unde şi deturnarea condamnării în fel de fel de dueluri cu mobiluri private.
2. Orice temă din agenda stângii – europene sau nu – este considerată automat, de către gânditorii de bine, o mistificare, o manipulare, iar trecerea ei cu vederea duce în mod inexorabil la extincția culturii, spiritualității, civilizației: încălzirea globală e o ficțiune sub pretextul căreia se înființează o mulțime de ONG-uri al căror singur scop este să toace bani publici (Traian Ungureanu); toate cauzele lumii au fost, de fapt, confiscate de ONG-uri în cel mai bun caz bune de nimic, în cel mai rău pirați ai democrației, care deturnează fonduri în profit personal. Ecologia, corectitudinea politică, feminismul şi alter-mondialismul (adică un alt fel de a înțelege şi practica mondializarea) destabilizează fiecare în parte şi dărâmă toate împreună orice încercare de înrădăcinare identitară într-un acelaşi sol național şi religios, ridiculizează vocabularul

tradițional al limbilor, anulează distribuția ontologică, distrug; exagerările caricaturale la care unii le împing, deturnarea lor în scopuri lucrative sunt confundate cu firescul manifestării lor. În România e mai nimerit să deplângi amurgul creştinismului decât inerția mentală a unui ortodoxism de tinichea[1]; e oportun să elogiezi fanatismul dacă este motivat de templul Binelui (de la *fanum*, templu) şi să-l condamni numai dacă se află în slujba Răului. Pentru că, desigur, *să pui în chestiune Binele şi Răul e un genocid moral*. Şi, pentru că morala egalează adevărul, e un genocid pur şi simplu. Militantismul de stânga este echivalent jihadului, sugerează un eseist român la modă[2], cu o doză de subtilitate în plus.

3. Revendicarea de la stânga – în idei, în acțiuni – este, în consecință, automat criminală. Când nu e criminală, e „cool"[3], e un epifenomen al societății spectacolului, cam la fel ca socialismul dandy-ului Eugène Sue înainte de 1848. Nu numai că nu poți fi comunist în România de azi – cum ai putea fi, *dacă nu eşti dintotdeauna*? –, dar nici măcar socialist nu te poți pretinde, dacă

[1] Vezi, aici, două articole din numărul 1 (28) al *Idei în dialog* (2008): „Agonia creştinismului" de H.-R. Patapievici, un alt denunț al „omului recent", dar şi un altul, binevenit în principiu, pe alocuri partizan, dar deschis dialogului, al lui Mihail Neamțu: „Biserica, modernitatea şi binele comun". Vezi şi, în ceea ce priveşte mişcarea neo-ortodoxistă din pictură, volumul *ceARTă* al lui Erwin Kessler, Nemira, Bucureşti, 1997.

[2] Traian Ungureanu scrie în *Războiul timpurilor. Declin occidental şi asediu islamic* (Humanitas, Bucureşti, 2006): „Cea mai sumară notație înregistrează o convergență frapantă de teme, elemente şi decor între repertoriile culturale generale ale Islamului şi cele ale aşa-numitei postmodernități occidentale" (pp. 231-232). Evident, nu este produs nici măcar un exemplu. În acelaşi volum, ca şi cu alte ocazii, autorul denunță politica hrăpăreață a ONG-urilor (apropo de tsunami-ul ucigaş de la sfârşitul anului 2004), moliciunea culturii toleranței atee a Occidentului contemporan. În asentimentul lui Traian Ungureanu se află alți intelectuali, chiar dacă, s-o recunoaştem, mai rezervat: Mircea Mihăieş îi disprețuieşte pe mediocrii universitari români care predau în SUA (*România literară*, nr. 15 din 20 aprilie 2005, articol intitulat „Oierii minții"), pentru a nu mai vorbi despre tandra relație intertextuală a lui Traian Ungureanu şi H.-R. Patapievici.

[3] La remarca „Marx e cool" se rezumă Costi Rogozanu în *Cotidianul*, ediția on-line (adresa http://www.cotidianul.ro/index.php?id=8928&art=23351&cHash=b53b53329d), comentând polemica dintre Dragoş Bucurenci, pe de o parte, şi Andrei Pleşu şi Gabriel Liiceanu, pe de alta. „Peiorativizarea" dedusă din titlul acestui articol face parte dintr-un trend al media româneşti, care au observat între timp că singura valoare a politicului este aceea de spectacol, dezbaterea publică fiind deci inutilă şi vădind mereu „acel incredibil aer provincial pe care numai cultura românească poate să-l emane periodic".

nu vrei să-ți cadă un drob greu de plumb de pe acoperişul discursurilor paternaliste venite fie dinspre crucea ortodoxă cu vopseaua roşie scorojită[1], fie dinspre ferestrele cu ogivă liberale şi conservatoare ale unora dintre „boierii" culturii române[2].

4. Cea mai gravă consecință: nu te poți opune, din stânga, comunismului românesc. Ar fi nu numai lipsit de credibilitate, dar chiar incredibil. Nu-l poți condamna pe Ceauşescu dacă citezi din Derrida, pe Dej dacă ai votat pentru interzicerea icoanelor în şcoli şi pe Iliescu dacă eşti sartrian. Nu poți, pentru că nu eşti credibil. Dacă îți place Bataille, recunoaşte până la capăt: eşti un stalinist deghizat. Simpatizezi cu Alain Badiou, maoistul? Foarte bine, dar atunci acceptă măcar că eşti o zdreanță nostalgică, o otreapă dejistă sau un înfocat ceauşist care-n sinea sa se bucură că au existat Sighet şi Gherla, acolo unde i-ar fi locul, de fapt. Este aşadar de neconceput să consonezi cu idei ale unor oameni care se lăsau cuprinşi de reverii revoluționare în vreme ce, puțin mai la est, revoluționarii de profesie se legănau în vise consumiste, iar poporul vedea în fiecare etichetă de Coca-Cola promisiunea edenului capitalist. Cum să demonstrezi că poți, că există un comunism în ghilimele, *un comunism de cuvinte, literar*, al unor oameni care nu l-au trăit, realizat şi deci distrus prin aceeaşi mişcare? Cum să-i ierți pe Barthes şi Foucault cei din anii 1960 pentru două cursuri superbe ținute la *Collège de France* douăzeci de ani mai târziu despre *Neutru*[3] şi despre *Hermeneutica subiectului*[4], în

[1] Trimit aici, din nou, la articolul deja citat al lui Mihail Neamțu, unul ce are curajul să pună degetul pe marile deficiențe, morale în primul rând, ale instituției BOR, vorbind din interiorul credinței ortodoxe.

[2] În interviul pe care i-l ia Marius Chivu în *Dilemateca* nr. 8 din 2008, Andrei Pleşu scrie că „elita e esențialmente slujitoare, are mai mult de dat decât de primit. Cine se supără pe elite îşi decapitează prin asta modelele, exigențele, superlativele. Căci există un superlativ al oricărei înzestrări: există o elită a cizmarilor, a agricultorilor etc.". Mă întreb cât de mult şi cui a dat elita intelectuală din interiorul căreia vorbeşte Andrei Pleşu, dar şi în ce domeniu şi prin ce grilă de criterii îşi probează ea superlativele pe care le merită. Şi mă tem că domeniul respectiv, nenumit, dar sugerat mereu, de unii şi de alții dintre aceşti elitişti, este unul greu cuantificabil: *domeniul moral*.

[3] Roland Barthes, *Le Neutre. Cours au Collège de France (1977-1978)*, Seuil IMEC, Paris, 2002.

[4] Michel Foucault, *Hermeneutica subiectului. Cursuri la Collège de France (1981-1982)*, Polirom, Iaşi, 2004, traducere de Bogdan Ghiu.

> registru stoic? Marx e un ticălos, dar suprarealiştii care îndemnau la o violență încă mai brută, nu?[1]

Procesul comunismului de la noi duce la această concluzie reacționară: nu ai voie să evoluezi, nu te poți schimba, orice transformare trebuie să ia, pentru a fi avizată, forma şi patosul unei metamorfoze spirituale, să înscrie prima alegere ca pe un păcat indelebil. Lumea se împarte, astfel, în două categorii de oameni: cei care sunt buni de la început şi cei care, fiind răi, nu pot deveni brusc buni, iar dacă, încetul cu încetul, reuşesc să convingă, nu pot fi scutiți de eventualele furii ale primilor, dezlănțuite pentru a le reaminti *de unde au venit*. În fond, fiecare e liber să condamne şi să aprobe ceea ce vrea, într-o țară liberă ca Franța, la capătul unor dezbateri. Nu acelaşi lucru se poate spune despre România, unde există două tipuri de dezbateri: cele intelectuale, între posesorii aceloraşi opinii[2], şi păruielile protoverbale.

În Franța, acolo unde gândirea şi activismul de stânga sunt foarte puternice, apar periodic studii dedicate acestor teme. Iată, de pildă, dosarul unui număr recent al revistei *Le Débat* este consacrat ultimei apariții din bibliografia unui filosof politic, Philippe Raynaud: *L'Extrême gauche plurielle*[3]. Cartea este recenzată, printre alții, de Marc Lazar, autorul cărții *Comunismul, o pasiune franceză*[4], dar şi de deputatul socialist european Henri Weber sau de liberalul Jean-Pierre Le Goff, care acuză, la teoreticienii francezi de stânga, tendința spre retorica abstractă şi, deci, spre elitism – în opoziție cu principiile ideologiei de la care se revendică mai mult sau mai puțin. În România, stânga nu există. N-a existat niciodată. A fost ucisă în faşă din momentul monopolului PCR, o instituție de represiune importată, care a funcționat esențial ca antenă locală a imperiului sovietic. După cincizeci de ani de imposibilitate a stângii – semnificația ei depinde de plasarea într-un eşichier politic, deci de libertatea

[1] *Manifestul suprarealist* al lui André Breton, din 1924, e clar în violența, destabilizarea, anarhismul pe care le profesează. Vezi şi *Pour un art révolutionnaire indépendant*, redactat în 1937 împreună cu Lev Troțki. Îl condamnăm pe Breton?

[2] Vezi emisiunile *Înapoi la argument*, moderată de H.-R. Patapievici, de pe TVR Cultural şi, mai ales, *Altfel*, de pe Realitatea TV. Vă amintiți de vreo polemică iscată în cadrul lor?

[3] *L'extrême gauche plurielle: Entre démocratie radicale et révolution*, Autrement, Paris, 2006.

[4] *Le Communisme, une passion française*, Perrin, Paris, 2002.

de expresie – au urmat douăzeci de izolare. Până să fie interzisă din nou, de data aceasta poate de anticomunistul autoproclamat George Becali şi de compania de intelectuali arendaţi[1], ar fi de dorit ca actul ei de naştere să fie parafat printr-o dezbatere. Ar fi o dovadă că putem privi comunismul în ochi, nu doar la glezne, pentru a-l mai lovi o dată cu patimă.

Mulţi dintre cei care asistă la acest aşa-zis fenomen al resurgenţei stângii în România, pasămite, nu caută aici o ideologie, nici măcar în sensul „nepângărit", de „ideologie globală", al lui Mannheim, din *Ideologie şi utopie* (1929). Ei vor să ştie ce se întâmplă cu stânga politică. Vor să asiste la reapariţia unui grup de stânga viabil, capabil să conlucreze pentru ceea ce numeşte Patapievici, în ultima sa carte[2], „bine comun". Într-un fel, acestor oameni le lipseşte patosul pe care o ideologie este capabilă să-l provoace. La fel ca romanticii, ei vor o salvare, o „alternativă" societală. Dorinţa lor cauţionează un tabu; lasă la vedere un dezinteres faţă de textele în care este pus semnul de egalitate între comunism şi stânga.

Cu alte cuvinte, pentru ei, *problema comunismului trebuie îngropată*. Tema comunismului nu poate fi dezbătută decât în incinta spaţiului istoric şi semantic al României comuniste. Ajuns temă de stat, comunismul rămâne, pentru publicul românesc, o chestiune de istorie oficială, de Istorie în sens hegelian, pe de o parte. Ea rămâne însă şi una de istorie trăită, la o dată la care valoarea trăitului a ajuns supremă în ierarhia valorilor omeneşti. Cele două semnificaţii ale comunismului – *istorie* şi *trăire* – se suprapun, de cele mai multe ori, pentru a ajunge să proiecteze eul care le gândeşte atât ca eu social, actant al Istoriei, cât şi ca eu psihic, actant al propriilor trăiri. Mutat dintr-o parte, comunismul trece în cealaltă. Scos şi de aici, revine în prima, ca şi cum acestea ar fi singurele spaţii care-i conferă sens.

Tema stângii este subsumată în România celei comuniste. Vorbeşti despre stânga, spui (inconştient, fie) despre comunism. Reciproca nu e valabilă, pentru că despre comunism nu poţi spune nimic. Comunismul nu este la noi o temă de dezbatere, filosofică sau de altă natură, pentru simplul motiv că oricine poate veni şi încheia primele sunete articulate ale unei intenţii de discuţie despre comunism cu un enunţ de tipul: „bunicul meu a murit în închisoare" sau „dacă am fi sub

[1] Istoricul Alex. Mihai Stoenescu este unul dintre ei. Politologul Dan Pavel a fost, din 2004, un altul.

[2] *Despre idei şi blocaje*, Humanitas, Bucureşti, 2007.

Ceauşescu n-ai mai putea tu acum să dezbaţi nimic". Ceea ce e, desigur, corect şi dăunător în acelaşi timp. Pentru că sugerează ideea că, deşi democraţia îţi oferă libertatea de a fi comunist dacă vrei, a uza de ea devine automat un abuz. În acest context, aşadar, publicul aşteaptă nu o dezbatere despre nişte cuvinte, ci un discurs politic nou.

Dar nu şi eu.

Eu nu ţin absolut deloc la realizarea unui grup de stânga de acţiune. Nu mă interesează ideologia în sensul de punere în pagină a unor proiecte pentru binele comun. De altfel, cu riscul să dezamăgesc, nu mă interesează să scriu despre sau pentru binele comun. Şi, la drept vorbind, nu ştiu cât de interesaţi de aşa ceva ar fi Alex. Cistelecan sau Alex. Goldiş ori Ciprian Şiulea. Eu ţin la adecvarea istorică şi hermeneutică a unor enunţuri. Ţin la adevărul şi istoria cuvintelor. Numai astfel pot fi eu inclus într-un curent sau într-o incintă oarecare „de stânga", numai dacă nu mi se cere nimic în schimbul frazelor mele, nimic altceva decât *inteligenţa* lor. Oricât de inactual ar putea să pară, scriu acest text doar pentru a cita o reflecţie formulată la începutul anilor 1930 de scriitorul francez André Gide, un notoriu tovarăş de drum, oaspete de onoare al lui Stalin şi autor al unor note astăzi condamnabile despre *Voyage en URSS*. Reflecţia-mărturie se găseşte în *Nouvelles Pages du Journal*, 1934, şi sună astfel:

> „Dar chiar trebuie s-o spun: ceea ce mă aduce înspre comunism nu este Marx; e Evanghelia. Evanghelia este cea care m-a format. Preceptele Evangheliei, conform felului în care mi-au format gândirea şi comportamentul întregii mele fiinţe, sunt cele care mi-au inculcat îndoiala asupra propriei mele valori, respectul pentru celălalt, pentru gândirea lui, pentru valoarea lui şi care au cimentat în mine disprețul, sila, înnăscute fără îndoială, faţă de orice avere particulară, faţă de orice acaparare" (p. 48).

Evanghelia care duce la comunism: iată un drum de neconceput dacă rămânem la ideea comunismului practic românesc. Există însă mai multe înţelegeri ale comunismului, printre care cea a unui intelectual francez protestant de la începutul secolului XX. Pentru Gide, drumul spre comunism trebuie să fi fost calea către trăire.

> Protestantismul a fost şi este încă traversat de o teologie a transei care o exclude pe cea a ascezei, sau care-i scoate la iveală mai degrabă întreg adevărul, de la *Schwarmer*[1] medievale la gospelurile americane,

[1] „Visare", în limba germană în original.

> trecând prin penticostism. [...] În transă, renunțarea la salvare revine simptomatic ca muncă şi ca vocație. Devine salvarea. Emanciparea de lege devine ea însăşi o lege. Calitatea şi intensitatea uitării de sine, abnegația febrilă în slujba muncii devin semnele confirmării alegerii divine.[1]

Există o relație strânsă între refuzul proprietății private şi dăruirea întru trăire extremă: în ambele cazuri, e vorba despre deposesiune. Pentru că, apărut în mijlocul unui etos burghez, cel comunist – revoluționar – apare în primul rând ca o stare de spirit capabilă să refacă solidaritatea socială destrămată. Dacă patriotismul reprezenta un afect răspândit printre europenii care nu locuiau în areale etnice şi lingvistice autodeterminate politic, comunismul era numele unui misticism al celor care, locuitori ai unor entități politice puternice, refuzau izolarea între granițele unei culturi. Există, aşadar, un comunism incipient, un comunism „Belle Epoque", dinaintea celui de-Al Doilea Război Mondial, în afara granițelor României şi ale URSS, un comunism al minții, ca apel *de ses voeux*, cum foarte frumos se spune în franceză. Ofensiva anticlericală a lui Gide se întețeşte pe măsură ce convertirea la catolicism eşuează, iar acest iconoclasm nu face decât să-i reveleze protestantismul său renegat – adică un protestantism la pătrat. O discuție întreagă s-ar putea purta asupra idiosincraziilor unei „teologii" gidiene: scriitorul comunizant nu credea într-o religie creştină atestată, tocmai pentru că aceasta nu mai putea oferi libertatea de simțire pe care comunismul, de pildă, pretindea că o poate procura. Esențială este frăția de etos dintre comunism şi creştinismul „iezuit" în creierul unui intelectual francez pentru care comunismul trebuia să răzbune, ca un cavaler al dreptății, viziunile despre lume pe care el fusese silit să le respingă. Comunismul este, fără îndoială, mai întâi o religie. Una modernă, adică una estetică. Comunistul apare, înainte de a lua chipul genialului călău Stalin sau al nevroticului Ceauşescu, drept un nou Iisus care ține să redefinească omenescul. Mărturia lui Gide este o ocazie de a regândi comunismul în contextul etic al interpretării lui ca soteriologie. Comunismul evanghelic, distins în mod expres de cel provenit, pe drumul drept, de la Marx, este o carismă ca oricare alta; ideologia este o poveste a viitorului, miturile sunt poveşti ale trecutului şi ambele dau sens prezentului. Comunismul descins din Evanghelie nu este un program de stânga; e o fantasmă. Fantasma nu are nici o vină, aşa cum nici un obiect artistic nu este vinovat pentru

[1] Mark Alizart, „Fresh French Theory", în *Fresh Theory*, ed. cit., p. 18 (trad. mea).

că transformă percepția asupra lumii şi asupra sinelui, aşa cum nici o femeie şi nici un bărbat nu sunt vinovați pentru că cineva s-a îndrăgostit de fantasma pe care fiecare dintre ei a produs-o. Departe de a fi singurul care gândeşte în felul acesta, cred că impunerea comunismului în era esteticii nu este un eveniment întâmplător. Şi mai cred că a construi un culoar de semnificație pe traseul comunism-carismă-entuziasm-sublim-estetică nu înseamnă a „fi de stânga".

a) Două plimbări cu Andrei Pleşu

Unul dintre intelectualii români pentru care recursul la comunism ca noțiune integrată unei estetici a existenței, ca la Gide, reprezintă un nonsens, este Andrei Pleşu. Tot pentru Andrei Pleşu, cultul personalității nu înseamnă o practică socială şi o psihologie relațională ce apare răzleț în istorie, ci este un dat al regimului comunist. Să luăm cele două exemple în ordine.

Prezent la Şcoala de vară de la Sighet, el a ținut o conferință publicată în numărul 32[1] al revistei *22*, prin care răspunde tinerilor simpatizanți ai marxismului, „ba chiar ai comunismului", apăruți de curând în țara noastră. Aş avea de făcut două comentarii la un text altfel savuros, care vizează câte un argument al autorului.

În primul rând, Andrei Pleşu relatează cazul unui obscur comunist francez, Emmanuel Terray, care, în 1992, a publicat o carte intitulată *Le Troisième jour du communisme* (Actes Sud), în care prevestea resuscitarea comunismului după căderea Zidului Berlinului. Cartea este cel mai probabil o aberație, destul de modestă, de altfel, pentru că Terray nu e decât un antropolog care s-a ocupat toată cariera lui de Coasta de Fildeş, unde a şi predat. Biografia politică a autorului reprezintă însă punctul de pornire pentru argumentul lui Andrei Pleşu, care sună astfel:

> Orice tânăr, după capul meu, în evoluția lui firească, începe prin a se întreba care e sensul vieții, ce e cu iubirea, de ce suferă oamenii, de ce murim, ce e moartea, ce e sufletul. […] Ei bine, sunt oameni care nu încep cu aceste întrebări. Întrebările astea nu-i interesează, îi lasă reci. Sunt oameni care, înainte sau în loc să-şi pună întrebările astea, au o tendință naturală să se întrebe ce e cu prizonierii malgaşi. Sau ce e cu salariile mici din Maroc.

[1] Din 2007.

Exemplele sunt extrase din biografia lui Terray, la care autorul conferinței tocmai făcuse referire.

Evident, Andrei Pleşu n-a citit jurnalul lui André Gide. Îi este greu să-şi închipuie că întrebările existențiale nu apar în mintea unui tânăr pe o tabula rasa culturală, ci crescute cumva din pământul care e îngrăşat cu un etos „existențialist". E drept că tinerii se gândesc la nemurirea sufletului, dar puțini sunt cei care îşi pun aceste întrebări „ruseşti" *pur şi simplu*. Preeminența experienței face ca aceste întrebări să fie deduse din contacte cu lumea; ce e cu iubirea te întrebi când eşti părăsit, ce e cu sufletul, când moare cineva drag etc. Chestiunea prizonierilor malgaşi sau a salariilor mici din Maroc este una, ce-i drept, destul de abstractă pentru un francez – deşi e vorba despre două spații francofone, totuşi. Nu mai puțin abstracte sunt chestiunile sufletului sau morții la aceeaşi vârstă fragedă. Dar dă ocazia unei prime confruntări cu informații verificabile despre nişte fapte reale. Poți începe să cunoşti lumea în felul acesta. Sau poți adăuga preocupărilor tale şi o dimensiune socială mai mult sau mai puțin controlată. Împotriva condiției umane nu poți protesta – o poți înțelege, dar asta îți ia o viață –, în vreme ce împotriva unor „nedreptăți" perisabile poți. Tânărul funcționează la fel ca un bebeluş: libidoul lui e mult mai mare decât aptitudinea de semnificare. *A trăi* e un verb cu un sens puternic, dar ambiguu. Poți trăi bine, poți trăi cu cineva, poți trăi ca-n sloganul *Simte şi trăieşte!* A trăi nu presupune o anume formă, şi apoi, fericiți cei săraci cu duhul! Tinerețea, din păcate, nu se poate ocupa, aşa cum scrie, foarte frumos altminteri, Andrei Pleşu, de „neisprăvirea lumii înainte de a avea reperul propriei rotunjimi". Dacă anii 1970, ai lui Nichita Stănescu, ai lui Noica, au fost cei ai metafizicii, şi citind „metafizică" întrebările fundamentale răsăreau spontan într-o minte care gândea în anumite cuvinte realități diferite, dar în mod sigur altele decât cele politice, în anii 2000, acelaşi spirit formează alte întrebări, legate eventual de prizonierii malgaşi. Pentru un tânăr european din ultimele două sute de ani, şi vorbesc aici de cei totuşi educați, categoria experienței este primordială.

Şi trec acum la al doilea argument, cel al comentariului la „paralela creştinism-comunism-inchiziție". Andrei Pleşu demontează ideea vreunei asemănări între Inchiziție şi Gulag. Inchiziția nu are cum să fie comparată cu Gulagul, susține autorul, pentru că prima reprezintă un „derapaj" față de doctrină, în vreme ce comunismul aplicat reprezintă chiar doctrina comunistă (sunt oferite citate în

sprijinul cultului violenței încurajat de corifeii comuniști). Lucrurile, se ştie, sunt departe de a sta atât de simplu. Pe de o parte, Epistolele pauliniene n-ar fi tocmai culmea quietismului. Pe de alta, Ceauşescu a luptat pentru Nobelul pentru pace, fără să-l obțină, ce-i drept, dar toată lumea îşi aminteşte de propaganda din anii 1980 pentru pace (vorbim acum de discursuri). Dincoace de practica lor istorică, fascismul şi comunismul sunt, aşa cum anticipa deja Eugen Lovinescu, idei contrare. Bolşevismul este o idee anticipatorie, pentru că vizează un bine comun care să constituie temelia unei comunități postcreştine (respectiv societatea fără clase şi fără proprietate privată), în vreme ce fascismul „reprezintă o involuție socială"[1], pentru că refuză modernizarea şi se străduieşte să reînvie o etapă istorică depăşită (Lovinescu nu o numeşte, dar se poate presupune că e vorba de Evul Mediu războinic şi cuceritor).

Indiferent de doctrina creştină, de progresismul comunismului, de arianismul teuton şi de misticismul islamist, ceea ce contează în istorie până la urmă este, după războaiele religioase medievale şi renascentiste, după Gulag, Holocaust şi Jihad, ce s-a înfăptuit *în numele lor*. În numele creştinismului s-au comis şi crime; s-au comis şi în numele zeiței Rațiune, de acord. Totuşi, libertatea cetățeanului din Europa modernă e mai degrabă o consecință a secularizării gândirii; la fel ca şi constrângerile la care acelaşi cetățean este supus. Comunismul s-a putut înconjura de o aură pe care fascismul nu şi-a putut-o revendica, cu toate că ambele ideologii sunt prezidate, o recunoaşte şi Eugen Lovinescu, de terorismul revoluționar de după 1789. Mi se va răspunde că sunt maniheist. Sunt chiar în momentul în care, în conferința sa, Andrei Pleşu, cel mai echilibrat dintre intelectualii din star-sistemul culturii române, abdică de la neutralitatea unui punct de vedere care promite să rămână relaxat. Nimeni nu contestă *iluzia* comunistă. A fi de stânga, a fi marxist, până la un punct, astăzi, nu înseamnă însă să crezi în comunism, să crezi în aplicabilitatea lui, să crezi în soluțiile economice ale marxismului, ci, pur şi simplu, desemnează un loc de unde poți critica establishmentul, altfel decât „învățând latină". De pildă, învățând franceză, ceea ce e o formă de a învăța latină: revin astfel la ideea că putem fi magiştrii maeştrilor noştri. Eu unul, de pildă, cred că rezultatele cuantificabile şi consecințele culturale ale

[1] Eugen Lovinescu, *Istoria civilizației române moderne*, vol. III: *Legile formării civilizației române*, Editura Ancora, 1925, p. 69 (îi mulțumesc lui Andrei Terian, care mi-a furnizat accesul la acest text lovinescian).

creştinismului în Europa nu sunt tocmai excepționale. Fiind vorba despre o chestiune de interpretare, „creştinismul“ maselor e cu totul altceva decât „doctrina creştină“, până într-acolo încât unul cu cealaltă pot să nu mai aibă nimic esențial în comun. Dar poate că şi interpretările sunt operații pe care textele le permit sau nu, aşa încât, leibnizian, ne putem întreba dacă un text nu-şi conține interpretările.

În ultimul rând, însă, nu mă pot abține să nu mă întreb de ce, vorbind despre fascinația maladivă exercitată de „comunism“ (în discursul lui Andrei Pleşu, în valiza „comunism“ intră un set de noțiuni: comunism de tip sovietic, comunism avangardist interbelic, marxism, stânga etc., între care autorul *nu vrea* să distingă), îi citează la fel de incriminant pe Marx, Engels, Lenin, Althusser, Malraux, Aragon şi Sartre. Personalitățile ultimilor trei, cel puțin, rămân în istoria culturii indiferent de adeziunea lor, mai mică sau mai mare, mai lungă (Sartre, Aragon) sau mai scurtă (Malraux) la comunism. Să-i lustrăm? Nu, dar nu pentru că nu are rost, ci pentru că, de pildă, Sartre a format o generație de intelectuali care a iradiat în lumea culturală euroatlantică sub numele de *French Theory*; l-a făcut cunoscut, într-o primă fază, pe Heidegger în Franța, Heidegger, care, sub imperiul politeții, probabil, îi scrie o scrisoare neobişnuit de politicoasă după lectura *Ființei şi Neantului*. A fi de stânga înseamnă, spune la bătrânețe Deleuze, a percepe lumea pornind de la lume, nu pornind de la tine; de la Celălalt, nu de la Acelaşi. Este o chestiune de percepție, spune Deleuze, nu implică numaidecât parti pris-ul politic şi cauționarea Răului. Nu eşti de stânga pentru că eşti convins că angajamentul tău va reda oamenilor libertatea, prosperitatea, ci pentru că angajamentul *te* reprezintă, într-un anume moment, mai degrabă decât o meditație asupra unui text sacru. Fiecare cu ale lui. A nu învăța latina poate fi mai greu sau mai uşor. Dar nu putem construi acum o ierarhie: e mai comod să te interesezi de salariul muncitorilor marocani decât să înveți latina; e mai greu să fii medievalist decât reporter de front la televiziune etc.

Îl voi urmări acum pe acelaşi Andrei Pleşu scuturând puțin figura imberbă a stângismului ultragiant francez, întruchipat de editorialistul de la *Nouvel Observateur*, Jean Daniel. Articolul se găseşte la adresa http://tempsreel.nouvelobs.com/actualites/opinions/editos/20081105.OBS9516/ce_que_le_monde_attend_de_lui.html.

L-am citit. Andrei Pleşu îl citează pe jurnalistul francez: „Jean Daniel e de părere că victoria în alegeri a preşedintelui american

«constituie în ea însăşi un progres pentru întreaga umanitate»". Aşadar, Jean Daniel e progresist. Or, progresismul e o atitudine naivă, într-o primă fază, apoi nocivă, pentru că progresistul sacrifică, de dragul unei evoluții fantasmate, numite progres, părți de real ce refuză integrarea în dinamica progresului. Progresismul este o atitudine „de stânga", care uită să critice tocmai voința de progres în ceea ce are ea atavic, libidinal, şi care nu poate fi depăşită decât în procesul de conştiință prin care autorul voinței de progres reuşeşte să ia distanță față de propriile proiecții. Foarte simplist spus, progresiştii sunt aceia care „uită ființa". Ideea acesta are, în principiu, dreptate. Dar numai în principiu. Pentru că o societate în care nu ar funcționa curente progresiste ar fi foarte tristă. Critica progresismului o înțeleg, însă în contextul discursului anticomunist: comunismul, hiperprogresist, a scufundat societățile pe care le-a cucerit. Într-un alt context, însă, cum este cel francez, o societate obsedată de progres social, dar care n-a sucombat totalitarismelor moderne, afirmația lui Jean Daniel e de înțeles altfel (şi, aş spune, în primul rând din perspectiva stilului jurnalistic). Numai că eu n-am găsit acest citat în cuprinsul articolului său. E drept, Jean Daniel vorbeşte la superlativ despre victoria lui Obama în alegeri, cu un entuziasm care lui Andrei Pleşu îi repugnă. Dar Jean Daniel face efortul să citeze la rândul lui surse americane, atunci când îl consideră pe Obama omul providențial pentru o nouă politică a Statelor Unite. Scrie Jean Daniel: „Rămân funestele şi uneori dramaticele perspective ale crizei, care moderează serios, în toate conversațiile, sentimentul pur al victoriei. Totul rămâne de făcut, nimic nu e câştigat dinainte. Dar, în mod clar, chiar şi la greu, e vorba acum despre o națiune unită, întinerită şi politizată care-şi ia destinul în mâini. Rareori s-a văzut, spune un scriitor în *New York Review of Books*, o expresie de civism atât de masivă şi de spontană după 11 septembrie 2001". Termenii sunt entuziaşti, dar Jean Daniel, din afară, nu păcătuieşte atât de grav prin entuziasmul său, tot aşa cum nici un jurnalist român nu poate fi acuzat, în calitatea sa de lider intern de opinie, de aversiune față de preşedintele american de culoare. Există însă şi un context al pro-obamismului francez, foarte marcat, într-adevăr. Aşa cum, în Franța, există presă sarkozistă, cea obamistă îi pune contrapunct. Argumentul lui Andrei Pleşu nu este ideologic, ci retoric. Cu retorica lui Jean Daniel nu este Andrei Pleşu de acord, pentru că, nu-i aşa, europenii care au trăit în comunism s-au imunizat, între timp, la osanale. Nu le mai acceptă, le detestă, de oriunde ar

veni şi înspre oricine s-ar îndrepta ele. E OK să fii pro-Obama, „dar să nu ne fie prezentat ca un Mesia. În Europa de Est, procedeul acesta stârneşte, inevitabil, amintiri fatale".

Aici, însă, Andrei Pleşu dă dovadă de inadecvare la realitatea socio-mediatică din care face parte. Din antipatie faţă de „stânga", Andrei Pleşu trece prea uşor peste câteva date ale discursului intelectual românesc din ultimii ani şi confundă, iar, „stânga" cu tot ceea ce a însemnat regimul Ceauşescu în România. Să nu ştie Andrei Pleşu despre cultura pro-Băsescu, de aici, de lângă noi, de printre noi? Să nu-i fi auzit pe Traian Ungureanu, pe Mircea Mihăieş sau pe Theodor Paleologu? Poate e mai bine să le dăm cuvântul chiar lor. Iată-l pe TRU: „Iniţiativa preşedintelui Băsescu e vitală. După 20 de ani de domnie autistă, regimul de stat trebuie pus la treabă. Curaj Băsescu şi PDL! Nu irosiţi criza!"; „Modernizarea poate începe cu adevărat tocmai pentru că sistemul clasic de practici şi mentalităţi e în faliment". Şi, bonus, opinia unui cititor la ultimul articol al lui TRU din *Cotidianul*: „Domnule Ungureanu, sunteţi prea mare pentru presa românească. Mergeţi la Bruxelles, avem nevoie de oameni ca dvs. acolo. Succes". Iată-l pe Mircea Mihăieş în celebrul panegiric al bordurilor chinezeşti ale lui Adriean Videanu: „Vasta operaţiune de înlocuire a bordurilor – despre care se vorbeşte ca de-un caz de furt calificat – are un scop practic: separarea netă a zonei pietonale de carosabil. Lucru obligatoriu mai ales într-un oraş bezmetic, unde se circulă haotic şi unde maşinile încalecă trotuarele cu o dezinvoltură întâlnită doar în filmele cu Mad Max". Desigur! Cu atât mai mult cu cât au fost înlocuite, adesea, borduri vechi, dar rezistente cu cele noi, chinezeşti, gestionate de interesele primarului Videanu. Şi ascultaţi-l, recent, pe ministrul Theodor Paleologu, despre acelaşi Traian Băsescu: „Succesul nostru este datorat în mare măsură unei persoane, lui Traian Basescu. Este o pleaşcă ce nu se mai întoarce aşa uşor. Suntem aici graţie unui om politic, de aceea trebuie să definitivăm procesul de creare a unei identităţi proprii".

Undeva trebuie să fie o greşeală. Ceva ne scapă: am trăit în comunism, ştim ce înseamnă cultul personalităţii şi l-am urât, dar setea noastră de erou este nestinsă. Există o nevoie a intelectualului, nu numai român, de dominare. Stângiştii francezi l-au avut pe Stalin, la început, apoi pe Mao. De scriitori ruşi ca Platonov sau Bulgakov nu mai vorbim. Unii dintre intelectualii francezi de astăzi, dar nu stângişti, i se închină lui Sarkozy, care retroproiectează pe retină imaginile

falnice ale lui Charles de Gaulle sau măcar Georges Pompidou. La noi, ştim ce s-a întâmplat cu Ceauşescu. Apoi, cu Iliescu, în 1990. În sfârşit, iată ce se întâmplă acum cu – recunosc – cel mai carismatic personaj politic român al anilor 2000.

Cultul personalității nu aparține comunismului. Regimurile comuniste au fost, pentru diferite culturi în care s-a instaurat, ocazia hipertrofierii lui. Dar Marx n-are nici o legătură cu cultul personalității, asta dacă cineva nu crede că Kim Ir Sen ar fi fost marxist. (Are însă spiritul romantic în care se înscrie marxismul şi care a dominat politica mondială în diferite perioade ale secolului trecut.) Nu comunismul l-a impus, nu el ni l-a înrădăcinat, nu el ne-a îndemnat să vedem, în cel mai mic act de curaj al cuiva care îşi asumă destinul de conducător, eroismul emancipator care ne-a lipsit întotdeauna, menținându-ne mereu în minorat. Comunismul l-a reactivat, l-a exacerbat, în România şi în alte regiuni. Am avut o dictatură grotescă în vremuri comuniste, dar dictatura n-a fost, în secolul XX, apanajul comunismului. E drept, majoritatea dictaturilor secolului trecut au fost comuniste. Altele au fost autohtoniste. Ponderea mare a dictaturilor comuniste s-a datorat ideologiei comuniste, în versiunea sa idealistă, postromantică, care a promis mult mai mult şi mai inteligent decât nazismul sau celelalte ideoligii autohtoniste, prin definiție închise, care au împânzit, de pildă, Africa neagră.

Ceea ce s-a întâmplat, însă, din punct de vedere uman, cu absolut orice ideologie – inclusiv cu religia devenită, instituțional, ideologie (catolicismul, de pildă, în ceea ce s-a făcut de-a lungul vremurilor în numele lui, mai ales din momentul în care, odată cu revoluția protestantă, teologic şi politic au ajuns să fie confundate) – este un eşec firesc. După cum spunea un conservator britanic, Wyndham Lewis, în preajma Primului Război Mondial, „orice gândire politică serioasă este astăzi revoluționară. [Dar] revoluția nu cere concursul majorității oamenilor. Numai câțiva oameni inventivi, creativi îşi pot asuma apariția spectaculoasă a lumii moderne“[1]. Da, nici eu nu cred în revoluția de masă. Masa este, a fost mereu, o armă în mâna altora, şi niciodată nu va fi altfel. Ea nu şi-a fost niciodată sieşi armă. Singura convingere – capitală – care mă desparte de ideologia tare de stânga este

[1] Citez aceste afirmații din studiul lui Martin Puchner, „A l'arrière-garde du modernisme“, din volumul coordonat de William Marx, *Les Arrières-gardes au XXe siècle*, PUF, Paris, 2004, 2008, p. 189. Traduc în româneşte din traducerea în franceză realizată de Gilles Philippe a versiunii engleze, la care nu am acces.

aceea că nu cred în ameliorarea morală a naturii umane. Şi atunci, nu cred decât într-o societate care să funcţioneze conform acestei naturi şi resping orice fel de voinţă – violentă, adesea – de a modifica radical şi conştient natura umană. Nu cred în conversiune decât la nivel individual.

Dorinţa poeţilor de muză şi a intelectualilor de idol n-are legătură cu vreo experienţă totalitară din care am învăţat ceva. Cine crede că istoria ne învaţă să nu repetăm greşeli nu ţine cont de disponibilitatea noastră de a uita raţiunea gesturilor făcute din prudenţă. De aceea, mi se pare un gest neglijent acela de a acuza laxismul în apreciere la un jurnalist francez de stânga, care vorbeşte cu naivitate despre preşedintele altei ţări, despre un străin, dar de a tăcea asupra unor atitudini asemănătoare ale unor oameni mult mai apropiaţi, posedaţi de aceeaşi pulsiune de a-şi căuta mântuitorul.

Anticomunismul, care va avea în România cel puţin încă douăzeci de ani de bătrâneţe – în vreme ce, probabil, comunismul va deveni tot mai mult o temă de reflecţie, şi nu un duşman, mort, de lovit –, a ajuns astăzi, pentru mulţi intelectuali care-l practică inerţios, un element de butaforie. Anti-stângismul sapienţial, subţire sau dur, sfătos sau tăios, este astăzi un refren pentru apeluri în aşteptare. Nu de aşa ceva avem nevoie, ci de o istorie a comunismului în România şi în Europa, de studii despre relaţia dintre ideologic şi estetic sau mai degrabă dintre politică şi literatură de-a lungul secolului trecut. Explorările în comunismul românesc ar trebui să fie doar la început. Pentru mine, deja, şi pentru cei care vin după mine, comunismul, furorul ideologic, ura de masă şi credinţa în redempţiunea colectivă vor reprezenta sursele unor întrebări care au fost deja formulate şi care-şi aşteaptă comentariile şi răspunsurile.

Pentru că aici, în Europa de Est, de Sud-Est mai precis, cultura şi psihologia băşcăliei au creat, mereu, mai acut decât oriunde pe continent, contrapunctul unor idolatrii devastatoare. Simţul ridicolului, ce reprezintă pentru o societate unul dintre testele civilizaţiei, nu s-a răspândit prea mult în România. Acest simţ – bun – trebuie dobândit înainte de toate, pentru că doar în felul acesta vom putea transforma anticomunismul într-un discurs postmodern, cu miez epistemic, într-o cunoaştere, şi nu într-un ersatz de poezie. Şi, dacă nici francezii n-au dobândit încă în întregime bunul-simţ – deşi Descartes credea altceva pe la 1637 – şi dacă razele ideologice au pătruns în creierul multor intelectuali francezi ca tot atâtea lumini luciferice, să nu vină

nimeni să ne spună că, în 2009, Europa de Est s-a vindecat de idolatrie, că oamenii nu caută, cu disperare uneori, în spatele deriziunii generale – defensivă, adesea – locuri şi oameni în care viața pulsează deodată intens, sângele fierbe şi din care sau prin care lumea se vede ca un spectacol frumos, nemărginit şi perpetuu. Nu, nostalgia după comunitatea perfectă, după *locus amoenus* şi după Cel care ne salvează nu poate să dispară după patruzeci de ani de comunism. E destul să te uiți de jur-împrejur ca să-ți dai seama de asta. Să nu vină nimeni să ne spună că patruzeci de ani de comunism au modificat natura umană – pentru că, dac-ar fi aşa, comunismul ar fi ieşit, până la urmă, victorios.

Dar ceea ce nu vreau să las să treacă în acest text este pericolul confuziei dintre stânga şi comunism. Ea continuă. Desigur, e o aberație să susții comunismul, să treci cu vederea Gulagul, teroarea, obtuzitatea sistemului comunist, să nu vezi în acesta o aberație şi să năzuieşti către comunizarea lumii. În clipa în care în numele condamnării comunismului condamnăm stânga, tiermondismul, corectitudinea politică, gândirea franceză, orice dezbatere în cheie, gândirea se opreşte, îşi face bagajele şi lasă armele să vorbească.

b) Stângismul de Cluj

Student la mijlocul anilor 1990, la Cluj, şi apoi la Bucureşti, am trăit moda *hippie* la câteva decenii de la climaxul ei occidental. Ce-i drept, în muzică şi în tot ceea ce înseamnă industria culturală, lucrurile s-au schimbat rapid, pentru că miza pecuniară era mare. În dezbaterile de idei, sincronizarea rămâne anevoioasă. A trebuit să treacă douăzeci de ani de la Revoluție pentru ca punctele de pe agenda stângii – încurajarea minoritarismului, cosmopolitismul, progresismul social, politic, cultural – să se exprime dindărătul scutului numit „postmodernism", orice încercare de devoalare prin recursul la eşichierul politic fiind respinsă. Interesant este că nu Bucureştiul a fost teritoriul de (re)naştere a stângii, ci Clujul filosofic, prin studenții care au studiat şi care studiază aici gândirea franceză a ultimelor decenii, ai cărei autori sunt majoritari „de stânga". Tocmai Clujul conservator, disciplinat, aflat de mult sub influența culturii mitteleuropene (mituri, imaginar, abisalitate, istorie națională etc.). De fapt, cel mai asumat şi percutant discurs de stânga îl are un singur tânăr filosof, Alex. Cistelecan. Dar el nu poate cuprinde toate domeniile discursului de stânga şi nici nu cred că ar fi acord cu toate mesajele pe care stânga le

transmite (de pildă, în ceea ce priveşte discriminarea pozitivă şi optimismul progresist). Tocmai de aceea, încercarea lui de a para toate loviturile venite din partea fasciculelor discursului de dreapta nu poate dura. Martiriul său e însă cu atât mai remarcabil cu cât atacurile venite dinspre dreapta nu mai contenesc. În ultimul număr din iulie 2007 al revistei *Idei în dialog*, sub genericul *Despre „noua stângă"*, stau două articole: „Marxism după marxism" al lui Codruț Alin Feher şi „Stânga fără proletari" al lui Vlad Mureşan. Primul este în întregime retoric, pentru că nu ne spune nimic despre o eventuală „nouă stângă", cum de altfel nu o face nici în legătură cu neo-marxismul, despre care avea ce să consulte. Alin Feher încearcă să identifice cauzele fascinației marxismului, dar e vorba mereu despre o mizanscenă. Articolul lui Vlad Mureşan este într-adevăr interesant. Filosoful clujean constată că nu există nici o legătură între comunismul românesc crepuscular şi ideologia de stânga, atâta vreme cât tocmai „foştii" sunt capitaliştii de azi. Autorul are dreptate atunci când constată că modelul politic şi economic de stânga (etatism în esență) nu este viabil într-o țară ca România, în care statul are o eficiență execrabilă. Acest articol are însă un alt rol: el aruncă o lumină de ridicol pe acest tenis românesc între reprezentanții unei „noi stângi" şi cei ai unei „noi drepte", atâta vreme cât, în 2007, ideologia de stânga şi cea de dreapta au tot mai puțin greutate într-o lume „plată". Războiul acesta este fals, o bătaie între copii dusă în 2007 pe vestigiul unui câmp de luptă. Pentru că lucrurile stau în felul următor: gândirea franceză recentă, de la Bataille la Derrida, Lacan, până la Jean-Luc Nancy, asta pentru a nu aminti de marxişti notorii ca Etienne Balibar, are foarte puțin în comun cu stânga pe care o condamnă Vlad Mureşan. Tot aşa, dreapta pe care o reprezintă probabil Vlad Mureşan nu seamănă deloc cu ortodoxismul poporanist din perioada interbelică şi nici cu delirul nazist. Cred în schimb altceva: că *adevăratul conflict se poartă între conservatori raționaliști şi libertarieni (în gândire) deconstrucționiști*. Este, de fapt, vorba despre o nouă ediție a certei dintre Antici şi Moderni. A-i condamna pe cei din urmă în retorica medievală a înfricoşării („mareea nihilistă", scrie Mihail Neamțu în ultima sa carte, *Gramatica ortodoxiei*, referitor la deconstrucționiştii francezi Derrida şi Deleuze) fără a încerca să înțelegi ce înseamnă de fapt „nihilismul postmodern" şi care-i este legitimitatea într-o cultură europeană laică nu face decât să perpetueze o dispută stearpă. Întrebarea pe care trebuie să ne-o punem mereu, în aşteptarea unui răspuns improbabil, este: cum putem

gândi viața – și cum o putem trăi – în orizontul imanenței, în ea însăși, adică? Pentru a angaja acest demers nu trebuie să te revendici de la stânga sau de la dreapta, asta nu are nici o importanță, tot așa cum e inutil să-l desființezi pe Marx, un filosof fără de care modernitatea nu poate fi concepută.

2. *Ideologia ca impresionism. Cuvinte care ne impresionează*

Pentru că Marx, care „se mișcă în secolul al XIX-lea ca peștele în apă", după cum spune undeva Michel Foucault, nu face decât să ocupe locul care-i fusese pregătit de câteva decenii, ideologia devenea și avea să fie fantoma religiei în societate. Etosul ideologic nu moare, pentru că dorința nu se poate termina. Dar altceva mi se pare important în ceea ce privește ideologia, o dată ce convenim să rămânem la acest termen. Ideologie, naiv vorbind, înseamnă un eșafodaj de idei apt să articuleze o viziune despre lume, prospectivă și retrospectivă, prescriptivă înainte sau înapoi, dar nu numai. Dacă descompunem „viziunea despre lume" în unități de semnificație aflate în rețea, atunci ideologia este cea care oferă elementul finit ca funcțional în această rețea. Iată un exemplu asupra căruia mă opresc acum: există un corpus de texte bergsonian și există bergsonismul. Bergsonismul este produsul intrat în relație cu diverse alte seturi de enunțuri prin care funcționează un fel de a percepe lumea – intelectual, desigur – și care, ca rețea, este pusă din când în când în chestiune. Punerea în chestiune are loc atunci când ideologia rezultată din preluarea interpretativă a respectivului corpus devine caducă. Atunci, cineva revine asupra corpusului, îl recitește și-l reașază în rețea. Cu timpul, însă, dacă elementul reușește să facă eveniment, el va fi preluat de rețea și, din nou, își va pierde vitalitatea cu care fusese reînvestit. Cazul Bergson este important pentru că filosoful devine brusc important pentru Compagnon (în *Antimodernii*[1]) și pentru William Marx (în *Naissance de la critique moderne*[2]), dar și pentru că revista *Critique* a publicat recent trei scrisori apocrife pe care maestrul i le-ar fi adresat lui Gilles Deleuze. Scrisorile sunt publicate de Elie During, unul dintre liderii noii „teorii

[1] Editura Art, București, 2008.
[2] Arras, 2002.

franceze ", lector la universitatea Paris X, acolo unde are şi o teză despre filosofia lui Bergson. Bergson moare în 1941, în vreme ce Deleuze se naşte în 1925. În plus, în una dintre aceste scrisori, Bergson îi confirmă lui Deleuze primirea tezei sale, *Le Rhizome*. Bergson „îi scrie" lui Deleuze: „intuiția n-a fost niciodată pentru mine sinonimă cu sentimentul, cu inspirația, încă şi mai puțin cu instinctul şi cu inspirația confuză; ea este tot ce poate fi mai opus, şi de aceea am spus că intuiția a introdus în filosofie spiritul de precizie". Între 1910 şi 1945, curentul antibergsonist francez a fost însă puternic, mai ales prin vocea lui Julien Benda. Pentru el, popularitatea tezelor lui Bergson ilustrează ruptura dintre literatură şi raționalitate şi cultul fanatic al senzației, ca şi al individualului asupra universalului. Charles Péguy, de pildă, găseşte la Pascal şi Bergson contra-argumentele „modernismului" pozitivist, ştiințific, raționalist. Dar, mai ales, Péguy găseşte la filosoful francez durata pe care o opune timpului ca progresie. Astfel că, la final, Bergson apare „instrumentalizat" ca antimodern, şi asta deşi inițial, ca adversar al modei „vagului" inspirate de Bergson, Julien Benda îl acuză tocmai de a fi prea modern. Conflictul interpretărilor nu poate fi prea uşor tranşat. Bergson nu este un progresist, dar e pozitivist, în măsura în care durata şi intuiția sunt pozitivități şi au de-a face mai puțin cu eul, cât cu obiectul (lumii) pe care-l investesc. Ca un filosof care diferențiază între real şi adevăr, pentru a lua partea realului, Benda este un anti-metafizician fără a fi un anti-esențialist. Elanul vital („inteligența este o detentă a intuiției", „îi scrie" Bergson lui Deleuze) nu poate fi o noțiune anti-esențialistă. Cel mai mult se apropie Bergson în gândirea unei lumi continue, curgătoare, de substanțialismul pantesit al lui Spinoza. De aceea, nu întâmplător Deleuze i-a cultivat pe ambii. Şi totuşi, filosofia diferenței pe care ultimul o deduce (şi) din teoria bergsoniană a duratei şi a multiplicității mută bergsonismul într-o matrice care nu-i aparținea. Realitatea ca rizom şi liniile de înlănțuire (*les lignes d'agencement*) provin din acest substanțialism mobil al lui Bergson, dar camuflarea lui în politica conceptuală a lui Deleuze îl face de nerecunoscut. Pe rămăşițele lui Bergson, urcă Deleuze, în vreme ce asocierea dintre Bergson şi Proust face din filosoful *Evoluției creatoare* un psiholog al memoriei abstract, pentru contemporanii obişnuiți cu pragmatismul sau filosofia analitică, sau superficial, pentru fenomenologi; un poet, cu toate că, în ciuda unor inconsecvențe evidente, Bergson este filosoful prin care o viziune romantică a omului o întâlneşte pe una materialistă în accepțiunea

cea mai tehnică, mai „neuroscientistă“ a cuvântului. Îngropat de existențialism şi niciodată revenit pe firmament până astăzi, Bergson a rămas, în rețeaua ideologică a culturii franceze, un bătrânel (fie el şi „al naibii“) care n-are nimic de-a face cu gândirea anilor 1960. Nu este bergsonismul triumful impresionismului în materie de idei? Nu este ideologia un impresionism filosofic, adevărat tocmai pentru că adevărul aparține doar clipei, iar ceea ce e real nu este decât un raport funcțional?

O noțiune nu circulă de-a lungul timpului identică cu sine, în decoruri diferite. Ea apare într-un discurs, este la rândul ei preluată de altele, apoi apare în primul discurs interpretat de altele. Aşa cum între bergsonism şi Bergson intervin intervalele atâtor altor voci, între comunism şi stânga intervine o rețea de enunțuri în afara căreia comunismul şi stânga nu fac sens. În acelaşi timp, nu putem ignora dimensiunea esențial afectivă a ideologiei. Ideologii sunt deci intelectuali care, mai degrabă decât să gândească, simt. Şi care, mai degrabă decât să separe realul, să-l analizeze, îl concep împreună, în sinteză.

Ce e stânga? şi *Ce e dreapta?* sunt nişte întrebări care se lovesc de câteva bariere importante. Prima şi cea mai solidă este aceea a vinovăției. Nu poți fi decât vinovat dacă eşti stângist, pentru că eşti asimilat automat politrucului, oportunistului de al'dat', ba chiar complicelui crimelor comuniste. Între legionar şi comunist îți rămâne puțin spațiu de desfăşurare, de aceea preferi să stai înțepenit în el decât să evoluezi pe butoaiele de pulbere dimprejur. Bun, să zicem că nici nu contează cuvintele astea şi că nici un intelectual serios nu face caz de ele. Dar apare o altă barieră: a nu face caz nu înseamnă a nu le discuta. A le discuta înseamnă nu numai a pune tu etichete, ci şi a-ți asuma etichete care-ți sunt lipite, a le demonstra validitatea sau inepția adecvării. Dacă postmodernismul e de stânga, dar împărtăşeşte aceeaşi dorință de hybris pe care protestantul Gide şi-o ostoia devenind comunist, ar trebui să înțelegem cum se articulează comunist, protestant şi postmodern. Cuvintele comunică în rețea, iar şarja afetivă cu care le încărcăm se varsă pe drum. *De dreapta* sau *de stânga* nu înseamnă „du-te dracului“, nu sunt înjurături. Precizarea unor poziții şi în raport cu istoria modernă a ideilor politice nu are nimic ruşinos în ea. Dar intelectualul român evită o astfel de punere în chestiune: istoria e vinovată, eu am ieşit din ea, merci, nu mai servesc. Postmodernul, fie că el se numeşte Ion Bogdan Lefter, fie că nu, nu-i aude pe cei care-l mută în stânga şi-l arată cu degetul. Tradiționalistul, fie că el se

numeşte Patapievici sau nu, aude apelativul de reacționar ca pe un zgomot de fond vulgar de care fuge în „calmul valorilor", acolo unde el însuşi se simte liber să producă enunțuri pe care alții, la rândul lor, le vor auzi ca pe o larmă incontinentă. În fine, mai există o categorie de intelectuali care, atunci când vine vorba de ideologie, păcătuiesc prin agresivitate sau, dimpotrivă, blândețe. Tânărul stângist este, adesea, contondent – ca să-şi compenseze complexele în fața unui *establishment* cultural ostil. Atitudinea lui frizează militantismul, pentru că se simte minoritar şi, în plus, pentru că are de compensat şi un deficit de claritate. El nu ştie ce ar trebui să facă pentru a fi recunoscut de putere şi în acelaşi timp pentru a nu deroga de la convingerile sale şi nu ştie prea bine nici măcar să-şi adecveze convingerile la aşteptările societății în care trăieşte. Tradiționalistul stă tolănit pe sofaua unde Liiceanu deapănă poveşti despre spectrul românismului metafizic, formulat apolinic de Noica sau dionisiac de Cioran. Sub aripa lor caldă, în liziera cerului curat, Sorin Lavric scrie frumos, geometric adesea, la adăpost de pietrele aruncate-n geam de vagabonzii de pe stradă.

În acest context atât de ostil ideologiei, de disonanță cognitivă a protagoniştilor, mi s-a întâmplat să încerc ceva ce voi mai încerca. Am recenzat un număr dedicat traducerilor *Ființei şi Timpului* în *Observator cultural* (revistă „de stânga") şi am încercat să public un eseu pornind de la *Les Antimodernes* în *Idei în dialog* (revistă „de dreapta"). În ultimul, îndrăzneam să aplic eticheta din titlu unor „grupuri de prestigiu" de la noi. Se prea poate ca eseul meu să fi fost lipsit de o ținută intelectuală demnă de Liga Campionilor Ideilor în Dialog, dar el a apărut totuşi la scurt timp în *România literară*. Era probabil imposibil să polemizez cu Traian Ungureanu în chiar generoasele pagini – la drept vorbind, pentru că nu mă pot supăra pe o revistă excelentă în anumite privințe – ale *Ideilor în dialog*.

Felul în care este descrisă (povestită) societatea în care trăim nu e, desigur, inocent. Putem, astfel, să considerăm trei versiuni descriptive (narative) şi să oferim mai multe nume, din mai multe perspective, pentru fiecare dintre cele trei. Din punct de vedere economic, putem numi lumea în care trăim „economie de piață" sau „capitalism"; din punct de vedere politic, avem (doar) democrație, dar aceasta poate fi declinată în fel şi chip; din punct de vedere sociocultural, avem o gamă largă de descrieri: „societate de consum", „societatea spectacolului", „stat cultural", „era vidului" sau „libertate de expresie". Aici ar putea fi constatată una dintre „contradicțiile culturale ale capitalismului",

despre care vom mai vorbi: libertatea de expresie este pe de o parte activă, pe de altă parte, lipsită de orice eficacitate, de vreme ce nimic din ceea ce spui, şi nici măcar votul, n-are altă valoare decât una „spectaculară".

Desigur, partajurile nu sunt atât de stricte şi, pornind de la nişte cuvinte, putem afina, relativiza, desface această tipologie. Apoi, nu trebuie uitat că economicul, politicul şi socioculturalul nu reprezintă porțiuni autonome de realitate publică, ci ele se articulează ierarhic. Economicul pare să regizeze socioculturalul şi politicul, dar ultimul pare absorbit de cel de-al doilea. În acelaşi timp, culturalul determină, în lumea globalizată, economicul. Putem spune că trăim într-o *economie culturală* – atentă la funcționarea economiei libidinale a individului occidental – mai degrabă decât într-o *cultură economică*, în măsura în care finalitatea producției culturale actuale este crearea în individ a dispoziției de a cheltui. Ceea ce pare să lipsească din tot acest tablou este morala, şi din această „sub-perspectivă " putem numi prezentul nostru, cu sintagma lui Gilles Lipovetsky, „era vidului ". Or, practicile etice sunt tot atât creatoare de senzații, trăiri şi dispoziții ca şi cele culturale sau, cu un adjectiv mai larg şi poate mai potrivit, sunt la fel de *expresive*. Nu întâmplător, filmele americane abundă în scene de procese, nu întâmplător toate talk-show-urile înseamnă punerea în scenă a unor acuzații, palinodii, prescripții. Ambele, etica şi cultura, se bazează, iarăşi, pe o economie libidinală care, bine cunoscută, poate fi profitabil exploatată. Profitabil pentru cine ? Pentru toți cei care îşi dau seama de mecanismele profitului. Sentimentul de revoltă este un produs de bază al ideologiei, cel puțin tot atât de profitabil ca sentimentul de satisfacție; şi într-un caz, şi-n celălalt, omul scoate bani din buzunar, fie pentru a putea obține ceea ce vrea prin intermediul gestiunii profesionale a revoltei de către specialişti (politicieni, vedete sau star-sistemuri), fie pentru a prelungi şi intensifica starea de satisfacție oferită gratuit ca gustare. Or, pentru intelectualul care încearcă să îndrume percepțiile publice pe calea cea bună, nici una dintre cele două variante de intervenție publică nu e scutită de impostură.

Presupunerea mi-a fost înlesnită, între altele, de un dosar publicat recent în revista *Cultura*, despre situația noilor proletari[1]. Se ştie, fabricile tind să dispară din lumea occidentală, înlocuite de uzine de servicii – birouri dotate cu computere şi telefoane – sau de fabrici de

[1] Nr. 38, septembrie 2008.

divertisment, unde singura producție este cea de umori care au ca efect cheltuiala. Fiecare dintre cele două tipuri de discurs – favorabil, respectiv critic la adresa societății actuale şi a modului ei de funcționare – are aceeaşi finalitate: naşterea unor sentimente aducătoare, direct sau indirect, de profit.

În privința celor care susțin economia de piață aflată la mâna corporațiilor multinaționale, ştim cum stau lucrurile. Ei vin cu un discurs hedonist indiferent de temă: de la realizatorii hollywoodieni la directorii campaniilor de prevenire a cancerului la sân – şi acest ultim exemplu e veritabil – ideea e una singură: „scapă de prejudecăți ", oricum vor fi fiind ele, înaintea oricărui examen la care le-ai putea supune, pentru a vedea dacă dăunează sau dacă fac bine. În mare, acest discurs e mai puțin teoretizat, pentru că realizarea principiilor lui se produce incontinent. Deturnat, îl întâlnim în literatura autenticistă, dar numai după ce trecem de primul nivel de lectură, cel în care numita societate de consum e anatemizată. De obicei, însă, acest discurs este structurat în funcție de target: adolescenții, tinerii, femeile, bărbații, ceva mai puțin vârstele a doua şi a treia au parte, fiecare, de viaticul lor „trăieşte-ți viața mai bine" (acesta este sloganul revistei *Psychologies*).

La celălalt discurs, critic la adresa societății occidentale, aş vrea să mă refer mai degrabă, dintr-o perspectivă aşa-zicând nominalistă. În primul rând, iată una dintre întrebările formulate ca argument al dosarului din *Cultura* de către Mihai Iovănel: „[...] e corect să afirmăm că noul (şi falsul?) marxism al minorităților, al „subansamblurilor", deturnează adevărul marxismului originar? Că este o creație a capitalismului?" Avem, deci, un marxism fals şi unul originar, unul „creat" de capitalism şi unul opus lui. Oare? Oare nu capitalismul precedă marxismul, şi nu *acolo*, în capitalism, renaşte, aşa cum o ştim, ideea comunistă? Dar, în altă ordine de idei, de ce „capitalism"? Întrebarea mea cea mai importantă – pentru mine – este aceasta: de ce întrebuințăm, învestindu-l cu valoare de descriere exhaustivă, termenul „capitalism"? De ce nu-i spunem „economie de piață"? Un principiu elementar de metodă analitică ar fi: la ce raportăm „capitalismul"? Cred că putem avea aici două răspunsuri standard. Unul ar fi „societatea tradițională ", cea ciclică, rurală sau tribală, cea pe care se exersează de mai bine o sută de ani etnologia, cea în care timpul n-are direcția dinapoi înainte, progresivă. Celălalt ar fi, în logica progresismului modern: „feudalismul", pe de o parte, şi „comunismul", pe de alta. Capitalismul

ar fi, în această versiune hegeliano-marxistă, o etapă, un mijloc, ceva de care Istoria s-a folosit pentru a ajunge în cu totul altă parte. Acest al doilea răspuns comportă, totuşi, un paradox: atâta vreme cât Istoria e transcendentă, individul nu poate interveni asupra ei. Totuşi, rolul filosofului este să-i „deschidă ochii", să-i trezească „conştiinţa de sine" şi apoi, după ce reuşeşte să-l integreze masei, să lase Istoria (care prin gura lui grăieşte) să se folosească de el aşa cum natura întrebuinţează logistica unui act sexual pentru a se reproduce. Cu alte cuvinte, să grăbească ceea ce oricum s-ar întâmpla, dar poate nu *acum* şi nu *ţie*. Întrebarea lui Mihai Iovănel îşi conţine însă – aşa cum stă bine oricărei dialectici – răspunsul: capitalismul se opune doar marxismului. Dacă, în locul capitalismului, autorul ar fi întrebuinţat sintagma „economie de piaţă", n-ar mai fi putut evita raportarea la „economie centralizată", ceea ce ar fi modificat grav expresivitatea enunţului. Pe cât este „capitalismul" de vinovat prin simpla lui pronunţare, pe atât e „economia de piaţă" de neutră.

Raţiunea ultimă a întrebuinţării cuvintelor într-un discurs critic este cea etică. Economia centralizată e imorală, pentru că de monopol (politic în practică, pe vremea comunismului), în vreme ce ideea de a opune capitalismul marxismului poate fi salutară: pentru că n-a existat până acum nici o republică „marxistă". Şi, dacă nu avem motive să ne întrebăm asupra existenţei unui capitalism fals şi a unuia adevărat, în privinţa marxismului lucrurile nu mai sunt la fel de simple. De ce? Pentru că, dintotdeauna, răul poate înainta mascat, în vreme ce binele trebuie mereu căutat: este el o apariţie a răului sau e, pur şi simplu, binele? Dar, în cuprinsul dosarului, lucrurile tind să se clarifice în cazul lui Dan Ungureanu, care are curajul să opună un comunism moral, măcar în intenţie – originar – unui capitalism care-şi dă invariabil arama pe faţă: „Diferenţa între comunism, marxism, pe de o parte, şi pacifismul edulcorat la care asistăm e una de ţinte şi proporţii. Comunismul explică unitar relele din societate – prin structura fundamental nedreaptă a societăţii în ansamblu; irenismul soft neoliberal rozaliu-pluşat sugerează că fiecare dintre tarele societăţii are cauze externe societăţii. De asemenea, discriminările din societate sunt explicate altfel de comunism. Pentru comunism, structura societăţii înseşi e greşită şi nedreaptă. Pentru neoliberali, discriminările de tot felul sunt doar nişte acnee, mătreţi, epifenomene ale societăţii, uşor de îndreptat prin creme, şampoane şi vitamine, adică prin ONG-urile

binefăcătoare[1]. ONG-urile înlocuiesc şi creştinismul (ori religia în general). Ecologismul, grija pentru animale, copii, refugiaţi şi bolnavi au devenit un erzatz al iubirii de oameni".

Aşadar, *comunismul* e un nume pentru *marxism*, sau invers. Diferenţa dintre ele şi capitalism este substanţială, aş putea îndrăzni să spun, chiar „ontologică": în vreme ce comunismul merge la esenţă, binele – sau „pacifismul" neoliberal este doar o pretenţie, o aparenţă. Şi iată, mai adăugăm o etichetă: acum avem *marxism* şi *comunism*, pe de o parte, *capitalism* şi *neoliberalism*, pe de alta. Stai aşa, îmi vine să spun, stai un pic: nu ştiu nici ce-i marxismul, nici ce e neoliberalismul. Ca să-mi explici primul termen, ar trebui să te duci la Marx, la toată opera lui Marx (dacă aşa ceva e un „tot"); ca să-mi explici ce-i neoliberalismul, ar trebui să îmi explici ce e liberalismul şi cum se raportează prefixul „neo-" la liberalism. În afara unor definiţii de lucru, noţiunile respective rămân ele însele nişte expresii, nişte parole care nu apelează nicidecum la raţiunea cititorului, ci la afectul lui: nişte *trompe-l'œil*. Dar chiar şi aşa: textul lui Dan Ungureanu pleacă de la două premise discutabile. Una este „esenţialismul": stă în puterea omului să modifice esenţele, să se schimbe pe sine însuşi sau să determine schimbarea tuturor oamenilor, posibilitate corespunzătoare unei latenţe esenţiale identice „bune" a fiecăruia dintre noi. A doua este, în mod ciudat, una care se află la baza unor discursuri conservtoare: nimic din ceea ce produce ca paliativ societatea occidentală nu face altceva decât să mascheze un conţinut cangrenat: în condamnarea ONG-urilor, Dan Ungureanu este cel puţin la fel de vehement ca şi Traian Ungureanu. Nimic mai comod însă decât să acuzi natura umană: nu e bine aşa, trebuie să ne oprim, să ne sinucidem, să renaştem apoi curaţi; noi nu acceptăm compromisul: totul sau nimic ori, mai degrabă, să trăim cu fantasma totului decât cu realitatea „edulcorată" a unei ambiguităţi enervante.

Întrebuinţarea noţiunii de capitalism poate fi şi analitică, nu doar expresivă. De pildă, în cazul sociologului american Daniel Bell, în a sa celebră *Cultural Contradictions of Capitalism*, din 1976. În *Prefaţa* la ediţia din 1978, Bell face o mărturisire: „De vreme ce punctul de

[1] Vezi aici literatura lui Iegor Gran, mai ales *ONG!* (2003) şi *L'Ecologie, en bas de chez moi* (2011), ambele apărute la editura POL. Desigur, ONG-urile au, într-adevăr, adesea, o activitate meritorie. Nu-i mai puţin adevărat însă că, prin marginalitatea lor asumată, ele marginalizează şi problemele pe care încearcă să le rezolve.

vedere al autorului este relevant pentru înțelegerea intențiilor sale, cred că nu strică să spun că eu sunt un socialist în economie, un liberal în politică şi un conservator în cultură“[1]. Recursul la autobiografie, spune – şi repet eu – Stanley Cavell, este una dintre sursele de legitimare a filosofului. Bell se explică, în continuare: în economie, el crede în realizarea individuală, dar nu e un egalitarianist. În cultură, însă, Bell este un conservator pentru că respectă tradiția, crede că o operă de artă poate fi supusă şi unei expertize morale şi este un duşman al multiculturalismului. Crede în nevoia autorității în cultură, obținută prin studiu, şi nu prin *speaking in tongues*. Desigur, contradicția esențială dintre cultura capitalismului şi economia capitalistă stă în îndemnul hedonist la eliberare suprapus peste o etică „protestantă“ a muncii. Dar, pentru a ajunge aici, Bell se revendică de la Max Weber: din „etica protestantă şi spiritul capitalismului“ este extrasă noțiunea de capitalism: *capitalismul* din titlul lucrării lui Daniel Bell poate fi deci urmărit, confruntat cu contextul original: e o componentă a unui argument. Construcția teoretică a autorului are două surse indicate: una a convingerilor personale – explicitate în prefață – şi una a unei tradiții de gândire. Discursul lui Bell este, aşadar, deschis. Or, atunci când, de pildă, Slavoj Zizek adaugă titlului unei antologii de eseuri – *Interrogating the real*[2] – anunțul publicitar: *expanded to include a brand new chapter* – copiind tactici de marketing capitalist –, el nu face decât să se înscrie, fie şi ironic, în sistem; vrea să-şi vândă cartea, să scoată profit din propriul discurs critic.

Pentru că ideea nerealizată rămâne în viață (iar ideea tradusă în viață o împietreşte pe loc), există în ideologie ceva profund vital: voința de putere. Omenescul stă în puterea de a o reflecta: în ceea ce Antoine Compagnon numeşte teorie. „Teoria e o şcoală a ironiei“, scrie el[3]. Filosofia e din nou la modă: evenimentele sunt cele care n-o lasă să moară. Realitatea se schimbă, teoria vine s-o fixeze – şi, ca-n natură, deşi apa curge la fel, ea nu e niciodată aceeaşi. „Filosofia e eternă, dar creşterea interesului pentru filosofie este legată de ceea ce se numeşte pompos «înfrângerea ideologiilor» sau pierderii valorilor, eveniment

[1] David Bell, „Modernism and Capitalism“, în Edith Kurzweil, William Phillips, *A Partisan Review Reader*, Routledge, 1983, capitolul 7, p. 116 (trad. mea) http://books.google.ro/books?id=Icw9AAAAIAAJ&pg=PA116&lpg=PA116&dq=Since+an+author%27s+point+of+view+is+relevant+to+the+understanding+of+his+intentions,+I+think+it+not+amiss

[2] Continuum, New York-Londra, 2005.

[3] Antoine Compagnon, *Le Demon de la théorie*, Seuil, Paris, 1998, p. 24.

din care eu fac o bunăvestire. Totuşi, această căutare a sensului este ambivalentă. Nu ştiu dacă e vorba despre o cerere de certitudine sau de îndoială. Meseria mea e să transmit îndoiala." Acestea sunt cuvintele redactorului-şef al noului magazin *Philosophie*, Raphael Enthoven, conceput în 2006 după modelul mensualului *Lire*, cu un succes crescând în lumea francofonă, alături de *Sciences humaines*, de pildă, alt glossy cultural.

Cu faptul că ideologia n-a murit e de acord un alt filosof francez care, astăzi, este cel mai cunoscut intelectual francez în Statele Unite: Alain Badiou. În *Le Monde* din 18 octombrie 2008, filosoful de origine marocană, în vârstă de 71 de ani, fost maoist, publică cea mai violentă diatribă anticapitalistă pe care am citit-o de la căderea regimului comunist încoace: „Capitalismul nu e decât un banditism, irațional în esența lui şi devastator în devenirea lui. Dintotdeauna, a plătit câteva scurte decenii prospere, sălbatic de inegalitare, cu crize în care dispar cantități astronomice de valori, cu expediții punitive sângeroase în toate zonele considerate de el strategice sau amenințătoare şi cu războaie mondiale în care-şi refăcea sănătatea". Pentru a putea afirma aşa ceva, ideologiile trebuie să fie aici, la îndemână: „Trebuie răsturnat vechiul verdict după care ne-am afla la sfârşitul ideologiilor". Pentru că, scrie el, acest sfârşit nu se traduce decât prin sloganul, actual, „să salvăm băncile!" Aşadar, trebuie să revenim, gesticulează Badiou, la comunism: „Îl vom resuscita, în lumina sa cea nouă", pentru a face din el, iarăşi, „o asociație în care libera dezvoltare a fiecăruia să fie condiția dezvoltării libere a tuturor" (Marx, citat de Badiou). Pentru această luptă, trebuie reinstaurată „suveranitatea ideii", respectiv gândirea liberă: „gândire vie şi acțiune organizată". De asta să fie filosofia la modă? Încerc să nu-l judec pe autorul acestui articol. Pe de-o parte, premisa lui Badiou este aceeaşi ca a lui Enthoven: moartea ideologiilor este pură manipulare, încercarea de a ne face pe noi, „poporul" – adică nu bancheri, ştabi, afacerişti – să renunțăm la judecata sistemului şi să-l servim prin execuții tot mai performante. Dar Enthoven, şi alături de el câțiva dintre filosofii francezi care trăiesc la umbra lui Foucault şi compania, reprezintă un discurs alternativ la „filosofia politică" şi, mai ales, la platitudinea de afect a acesteia. Pentru că, atâta vreme cât nu intră sub incidența domeniului discursurilor ştiințifice, filosofia trebuie să mobilizeze, să atingă, să deschidă, să schimbe. Ea trebuie, nu poate altfel, să nu-şi piardă valoarea literară, să nu ignore sensibilitatea, dar în acelaşi timp trebuie ca exigența de adevăr care

o prezidează principial să nu dispară, să n-o lase să se transforme într-un discurs care sună bine, dar face rău sau cel puțin e nepotabil pentru gândire.

Ideologia este prin excelență discursul teoretic adresat sensibilității colective; îndemnul din tribune. Sigur, există public şi public; nu toți îl ascultă pe Badiou, nu toți îl ascultau pe Codreanu. Avem lacanieni, avem fregeieni. Dar filosofia nu-şi poate menține statutul de discurs public dacă ignoră ideologia, adică interpretarea realității prin construirea a diverse fire epice care, înainte de a spune adevăruri, trebuie să convingă, să aibă coerență şi dramă. Întrebarea mea e alta: de ce n-am putea trăi în absența filosofiei ca discurs public, de ce n-am putea înlocui ideologia cu diverse distracții mentale cum e, de pildă, fotbalul sau, trecând în altă galaxie, amorul? De ce, atunci când criticăm sistemul – oricare ar fi el –, simțim nevoia să compunem o poveste, să facem din cuvinte o pârtie pentru umori, o cutie de rezonanță a simțirii? Pentru că adevărul nu e poveste. Poate că adevărul e pur şi simplu acea putere de a te îndoi care uneori te pierde, dar care îți confirmă ceea ce Ricœur ar numi *fidelitatea* față de propria rațiune, față de propriul „sine", cel care te obligă să gândeşti ipoteze contradictorii şi să le confrunți cu propria experiență.

Articolul lui Badiou poate fi foarte uşor deconstruit, şi nu doar stilistic. Criza care-i prilejuieşte lui tirada anticapitalism e mai degrabă abstractă, pentru omul de rând în numele căruia vorbeşte. Desigur, profită de pe urma ei „cine are"; din acest punct de vedere, nici o îndoială: economia speculativă îşi are propriile limite. Apoi, desigur, producția capitalistă exploatează „cele mai josnice pulsiuni" (Badiou) ale oamenilor, respectiv instinctele primare. Da, capitalismul nu e un sistem moral, atâta vreme cât, de pildă, luptă împotriva tăierii pădurilor prin campanii duse de reviste lucioase cu pagini colorate în verde, ieşite tocmai din lemn sacrificat pentru care pretind că luptă; e un sistem contradictoriu şi funcționează pe cele două paliere despre care am învățat: vizibil şi invizibil. Capitalismul este însă, tocmai de aceea, un sistem uşor de combătut, dacă despre aşa ceva e vorba, dar greu de învins din afară. Pentru că el seamănă cel mai bine cu omul.

Dovadă: astăzi mă duc să schimb nişte lei în euro, la casa de schimb de lângă blocul în care stau. Înăuntru, cineva care avea bancnote de euro pe care, probabil, le schimba în lei; eu urma să fac invers şi, deci, circumspecta doamnă care oficia să se aleagă cu un profit rezultat din cea mai elementară speculație: diferența de curs era de 13

bani pentru un euro. O clipă, m-am gândit: dacă bărbatul acela care se pregătea să cumpere lei ar avea încredere în mine, am putea face noi tranzacția, fără intermediar, fără ca altcineva – terț – să ne „fure" pe amândoi: „o asociație în care libera dezvoltare a fiecăruia să fie condiția dezvoltării libere a tuturor". Şi mă gândeam: OK, aşa e, dar, dacă noi am boicota casa de schimb, în scurt timp ar apărea un accident în această economie „au ras du peuple", cum spune Badiou: ar apărea cineva care ar fura, ar fugi cu banii. Ce faci? Îl omori? Nu, pentru că e prea mult, apoi ar veni alții. Nu: profiți. Îți spui: pentru că nu sunteți perfecți, eu o să-mi deschid o casă de schimb şi o să vă iau din bani, dar în schimb îmi asum responsabilitatea unui schimb fără surprize neplăcute.

Exemplul e umil, dar autentic. Singura atitudine cu adevărat filosofică astăzi este scepticismul. Asta nu înseamnă că întrebările pe care filosofia te ajută să le formulezi au toate un răspuns aprioric şi că ele nu pot constitui rădăcina unui entuziasm. Atâta vreme cât se îndoieşte, filosoful poate fi mai degrabă marxist sau poate libertarian, mai mult deconstrucționist sau, dimpotrivă, fenomenolog heideggerian. Acum, în Franța, filosofii de stânga sunt cei mai activi, proaspeți gânditori, care nu se lasă uşor înghițiți de integrarea instituțională de stat şi nici nu servesc publicului porții de carismă cu stabilizatori. Doar că, fie şi aşa, trebuie să se ferească de capcana ideologiei, în sensul de a nu ignora realitatea în chiar clipa în care pretind că vorbesc în numele ei; realitatea omenească, despre care nu ştim nici astăzi ce e, dar de la care ştim mereu la ce să ne aşteptăm: la acelaşi lucru.

Ceea ce vreau să spun în finalul acestui capitol dedicat ideologiei ca discurs afectiv despre cuvinte sunt două lucruri: în primul rând, nici un enunț cu pretenție teoretică şi animat de intenții filosofice nu se poate dispensa de analiza propriilor presupoziții. Iar atunci când intenția sensibilă o determină pe cea rațională – nu pretind la existența unui discurs strict „cenzurat" –, autorul este, ca filosof, un impostor: el urmăreşte în cititor naşterea unor percepții asupra obiectului discursului, scop care nu duce la altceva decât la anularea libertății de gândire şi la dependența de carisma discursului. Acesta devine, astfel, valoare expresivă şi obiect de vânzare. Dorința de a ieşi dintr-un cerc vicios refăcându-l cu compasul nu înseamnă decât compulsie la repetiție – iar aşa ceva se supune psihanalizei. În al doilea rând, ideologia nu poate fi condamnată, pentru că reacțiile afective la cuvinte nu pot

fi împiedicate, iar retorica ideologică va avea de acum încolo – chiar dacă ea este pusă astăzi în slujba economiei culturale – un impact de masă pe care nu-l putem evita.

3. *Ideologie şi economie. Ce poate spune şi ce poate face „stânga", în realitate?*

Când într-o democrație de piață o idee prinde, asta înseamnă că ea poate aduce bani. Contează adică în registrul lui *a avea*, deşi ea enunță ceva despre *a fi*. Pentru că orice propoziție ideologică acționează afectiv. Ideea, din ideologie, e inseparabilă de rostire. Ceea ce contează în final e rostirea, nu ideea. Nu ideea de frumusețe ne animă atunci când vedem o femeie frumoasă – „ideea de frumusețe" poate fi cel mult, ca formulare, un efect al contactului vizual cu o anume femeie. „Redeschiderea frotului anticapitalist"[1] provoacă sau nu dorință. Dacă da, ea devine un produs capitalist. Dacă nu, avortează. Aşa se întâmplă, spun, într-o democrație de piață. Dacă nu se întâmplă aşa, atunci începe o încăierare, o bătaie, un război. Sau, cel mai probabil, ideea este aptă de a modifica ceva din felul de a fi al câtorva semeni. Când vorbim de masă, vorbim numai de *a avea*, nu de *a fi*.

Pretextul: instalarea unei linii de producție a companiei Nokia în comuna Jucu de lângă Cluj. Context: capitalismul de corporație, în care patronului nu-i pasă de angajați şi ia cât poate de la statul sub pulpana căruia se oploşeşte. Instalarea companiei în comuna Jucu are în zonă, pe lângă efecte pozitive, altele negative. În ediția din 16 aprilie 2007, *România liberă* acuză lăsarea de izbelişte a celor fără adăpost de pe raza comunei întrucât, dintr-o dată, toată suprafața construibilă a fost cumpărată, iar locuințele promise celor care încă nu le au nu mai pot fi construite, din lipsă de spațiu.

În acest context, vocile „de stânga" din România trebuiau să se facă auzite. În primul rând, pentru a denunța politica *anything goes* a unei corporații profitoare. Delocalizarea Nokiei din Bochum n-a putut fi însă denunțată în România dintr-un motiv simplu: o fi Nokia o fiară din jungla capitalistă, dar uite că promite să creeze 15 000 de locuri de

[1] Despre care vorbeşte Alex. Cistelecan într-un text exemplar pentru ceea ce pot face ideile de stânga radicală în realitate, într-un număr din 2008 al revistei *Cultura*.

muncă şi să asigure un debuşeu pentru studenții facultăților cu profil tehnic din Cluj. Discuțiile nu pot fi, mereu, principiale. Oamenii țin la binele lor, egoismul îi caracterizează, era utopic să-i vezi pe țăranii din Jucu refuzând descinderea suedezilor pe motiv de solidaritate cu muncitorii disponibilizați din Bochum (unde, spune compania, linia de producție costa foarte mult). Cei care acuză Nokia de „fugă de piața liberă" nu trebuie să fie prea aspri. Da, libertatea pieței nu e absolută, concurența nu e mereu loială. Dacă arbitrul te prinde, poți fi pedepsit, dacă nu, nu. Vezi jocul de fotbal: ar putea exista într-adevăr un meci de fotbal cu miză despre care să fii sigur că a fost corect?

Urmează problema salarială. Aici voi începe cu un exemplu personal. Eram în Viena în vara anului 2003, cu ocazia unui festival literar, şi ni s-a oferit un prânz. Am luat un şnițel vienez care, numai el, făcea 16 euro. Pe vremea aceea, salariul mediu în România era de vreo 100 de euro, deci echivalentul a şase şnițele vieneze. M-am revoltat şi am povestit „colorat ideologic" evenimentul, dar mi s-a spus că nu am de ce să fiu supărat: dacă prețul ar fi într-adevăr exagerat, restaurantul ar da faliment. Corect, a trebuit să accept. Aşa şi cu Nokia. Salariile pregătite pornesc de la 250 de euro, adică mai puțin decât venitul mediu, dar dublu față de cel minim. Foarte mic, să recunoaştem. Dacă însă ar fi *prea mic*, Nokia n-ar fi putut angaja pe nimeni. Degeaba chiriile din Cluj sunt scumpe, să nu ne imaginăm că cineva care câştigă 250 de euro pe lună ar plăti o chirie de 200 de euro. Economia nu poate funcționa, şi aici este vorba despre orice economie, decât pe baza unor variații. Corectarea lor ar fi echivalentă în efect cu plătirea datoriilor externe de către Ceauşescu în 1989: dorința de a ieşi din jocul economic este echivalentă cu dorința de monumentalizare, adică de moarte.

Sigur, Nokia a venit în România pentru a face profit. Nu pentru a angaja muncitori înalt calificați. Nu pentru a inaugura un institut de cercetare de pe urma căruia cercetătorii români să aibă vreun beneficiu, de cunoaştere şi, pe termen lung, pecuniar. Desigur, Nokia n-a venit în România pentru: a) a creşte nivelul de trai al românilor; b) a moderniza România şi a schimba mentalitățile localiste, deschizându-le către alteritate; c) a îmbogăți statul român (căruia îi va plăti totuşi un impozit estimat la vreo 50 de milioane de euro pe an, numai că, vorbind despre România, nu ştim defel unde vor ajunge de fapt aceşti bani).

Acestea fiind faptele, era limpede că nimeni în România nu putea lua explicit apărarea muncitorilor germani şi, la o adică, nici a

subevaluării celor români. Ar fi fost absurd. China şi India, Brazilia şi Rusia au o creştere economică bazată iniţial pe investiţii străine masive, pe investiţii în educaţie şi pe o exploatare eficace a specificelor culturale ale altor regiuni ori pe cea a bogăţiilor naţionale (investiţiile chineze în Africa, de pildă, dar şi petrolul rusesc). Există, în lume, o concurenţă economică pe care o putem explica în termeni de cultură – o face Thomas Friedman în *Pământul este plat*[1], unde constată cum Mexicul a căzut din poziţia de primul partener al SUA în favoarea Chinei tocmai din pricina unor blocaje de ordin cultural în raport cu globalizarea.

Pe scurt, „redeschiderea frontului anticapitalist" de către stânga românească – sau de către stânga, pur şi simplu – nu are altă şansă decât aceea de a face parte din spectacolul societăţii capitaliste. De curând, a decedat franciza românească a publicaţiei franceze de stânga *Le Monde diplomatique*. Întâmplarea a făcut să fi colaborat şi eu cu cei de aici, pentru câteva luni. Într-adevăr, faţă de presa românească, articolele revistei, traduse din ediţia franceză, îţi ofereau o calitate excepţională a informaţiei. Unele erau, ce-i drept, puternic ideologizate. Frontul anticapitalist era deschis prin majoritatea textelor publicate aici. Dar cunosc lucrurile şi din interior. Îşi închipuie cineva că salariile erau aceleaşi cu cele oferite în Franţa de ediţia-mamă? Sau că funcţiona vreo intenţie umanistă în discursul patronilor cu angajaţii?

E drept că problema muncii şi a retribuţiei ei se pune în Vest cu multă acuitate. Muncitorii locali nu vor să fie înlocuiţi cu mână de lucru ieftină venetică. În acest sens, globalizarea determină o anti-globalizare reactivă, dar de două tipuri. Mitingurile *sans-papier*-urilor francezi pot fi plasate la stânga, în vreme ce mitingurile francezilor excedaţi de pretenţiile primilor, la dreapta. Dar originea e aceeaşi, ea transcende ideologia. Idealul emancipator al iluminismului nu poate fi urmat *tel quel*. Intenţia emancipatoare seamănă cu ceea ce, în limbaj informal, se cheamă „psihanaliză sălbatică". Adică, în locul unor şedinţe săptămânale întinse pe intervalul câtorva ani de zile, te întâlneşti cu prietenul X care-ţi spune *ce să faci*. Dacă asta ar duce la vindecarea pacientului, lucrurile ar fi foarte simple. Ai face ceea ce trebuie. Poveştile ar avea doar introducere şi deznodământ, iar cuprinsul ar fi scurtcircuitat pentru că alienant şi – mai ales – periculos pentru intenţia emancipatoare a celui care spune povestea. Pragmatica

[1] Polirom, Iaşi, 2006.

emancipării este sistematic ocultată de stânga. Astă-iarnă, în Elveția, am stat de vorbă cu doi prieteni, un francez şi un german, ambii nemulțumiți de felul în care sistemul în care trăiesc le gestionează viața socială. Ultimul prevedea chiar o posibilă revoluție. În Germania nu se câştigă mai mult decât în urmă cu zece ani, ca de altfel în nici o țară din Occident. Prețurile cresc mereu, salariul mediu pe economie se apropie tot mai mult de cel minim. Şi totuşi, o revoluție este imposibilă. Ea are nevoie de ideea unei comunități transculturale, translingvistice, de o internațională. Ea nu se creează decât pe baza unor interdicții universale, resimțite ca atare. Într-o societate individualistă, revoluția este imposibilă – probabil acesta să fie cel mai mare atu al capitalismului. Cred că globalizarea – înțeleasă ca o succesiune de fluxuri, de oameni, de capital, de cultură – nu mai poate face posibilă o astfel de comunitate. Nu contest cinismul capitalismului, dar e vorba despre un cinism care se ancorează în diverse puncte şi momente din lume, despre un cinism altfel spus perceptibil şi verbalizabil. Discursul de stânga este condamnat să facă parte din felul în care această lume poate fi povestită. Este o narațiune căreia îi stă bine în opoziție cu discursul realizat. Corelativul ei nu este liberalismul radical. Discursul de stânga este condamnat, altfel spus, să rămână literatură. El este pentru societățile educate (în sensul larg al alfabetizării) ceea ce este literatura pentru subiectivarea prin limbaj: un non-loc magic. Dacă ajungi vreodată în postura de a realiza proiecte sociale ale stângii utopice şi de a acționa politic şi economic exclusiv în numele principiului moral al valorii umane transcendente oricărei alte valori de schimb, indiferent de locul şi timpul în care aceste ultime valori devin efective, te vei vedea învins de chiar cei pe care idealul tău emancipator îi vizează: de oamenii care vor, fiecare, mai mult pentru fiecare în parte.

Capitalismul se sprijină şi pe ideea de criză. Criza este un excepțional motor al noului şi al schimbărilor. Criza este, de fapt, starea naturală a etosului capitalist, pentru că funcționarea capitalismului depinde de nemulțumirile care nasc dorințe. Aşa cum comunismul îşi pierde energia în absența duşmanilor, capitalismul nu funcționează decât în prezența dorinței. De aceea, poate, singura sinceritate a capitalismului este cinismul. Astfel, cinicul – aşa ca scriitorul francez Frédéric Beigbeder, care denunță publicitatea în romane pe care le scrie pentru a se vinde – este singurul personaj care, în capitalism, îşi joacă propriul rol pentru care e plătit. Cinismul este, astfel,

singura reprezentare corectă de sine a capitalistului care deține puterea. În vreme ce scepticismul rămâne atitudinea adecvată a capitalistului-victimă, luciditatea sfâşierii între ce poți să vrei şi ce poți să fii şi să ai, cinismul e atitudinea corectă a capitalistului care ocupă un loc al puterii. Care nu se mulțumeşte să observe capitalismul de la distanță, atent pentru a nu fi păcălit niciodată sau cât mai rar, ci îl practică, având mereu alibiul sincerității ca justificare a comportamentului lui dincolo de bine şi rău.

Într-una dintre *crizele* lui, Mircea Badea a emis o teorie antropologică exemplară pentru gândirea celui care nu crede fără să vadă. Omul, zice acest Thomas Hobbes *redivivus*, este în mod natural înclinat către violență. Copiii sunt, într-adevăr, un exemplu bun. Copiii sunt nişte ființe abominabile, mai ales când se adună – bine măcar că-s copii şi nu cunosc foarte multe tehnici de a face rău. Dorința – pulsiunea – de a vâna, tema monologului lui Mircea Badea, ar fi o astfel de manifestare atavică a unui animal recent – pe scara erelor geologice – înnobilat ontologic cu conştiință. Vânezi pentru că trebuie să-ți consumi energia negativă. Omul e rău, „răutatea" oamenilor e una dintre platformele capitalismului.

Răutatea omului se poate declina în fel şi chip. Omul e, după cum spunea Nietzsche, posesiv. El vrea să aibă – pentru că *a avea* este un verb care denumeşte un fel de *a fi* imediat. *A avea* înseamnă şi *a fi*: a te simți bine, a fi satisfăcut, a vrea să mai ai. Nu poți avea decât dacă eşti, iar a avea este de fapt unul dintre sentimentele de a fi. *A avea* este, la rândul lui, un fel de *fiind*. Nu degeaba scrie astăzi în *Libertatea* că femeile care fac amor cu bărbați bogați au mai multe şi mai intense orgasme decât celelalte. De la Descartes încoace, sentimentul plenitudinii se referă tot mai frecvent la dezvoltarea de tehnici de a umple spațiul. Există regimuri ale lui *a fi* diferite de *a avea*. Unul dintre ele este nebunia. Misticismul e altul, de la un anumit prag încolo. Dar ele nu pot fi dobândite în absența unui efort supraomenesc sau a unui dat. Altminteri, omul ştie că *a avea* este ce-i rămâne, compensația cea mai facilă pentru un deficit sau un defect al lui *a fi*. De pildă: nu poți fi scriitor, te faci copyrighter. Nu poți scrie romane bune, scrii romane populare şi câştigi bani. Banii despăgubesc. A câştiga bani este astăzi un fel de datorie a celui care nu-şi mai permite să fie diferit – are familie de întreținut etc. – şi se mulțumeşte să aibă, măcar pentru a le asigura celor dragi posibilitatea de a alege altceva. Dimpotrivă, cel care

nu pune botul la *a avea* şi rămâne fidel lui *a fi* triumfă simbolic asupra celorlalți.

În ultimele decenii – sau, de ce nu, în ultimele două secole – problema omului modern este că *a fi într-un fel*, fiindurile pot fi tot mai greu reprezentate şi, mai mult, sunt foarte greu de înțeles. Altfel spus, nu mai înțelegem astăzi decât ceea ce se află expus, în imediatul manifestării sale, în vreme ce acel dincoace al reprezentării, ceea ce se poate presupune că se ascunde, este aruncat uşor în derizoriu prin mulțimea de interpretări contradictorii, interesate sau aberante cărora le dă naştere. Pe vremea comunismului, delegații cozilor la carne care intrau în magazin să vadă dacă a mai rămas ceva şi dacă vânzătoarele n-au ascuns nimic sub tejghea practicau hermeneutica bănuielii, verificau dacă vizibilul, nesatisfăcător, nu ascunde ceva; la fel, lectura ziarelor se făcea după aceeaşi logică a suspiciunii: printre rânduri. În capitalism, lucrurile stau altfel: cantitatea de marfă şi de discurs expus este atât de mare, încât observarea lor consumă dorința, iar dedesubt se poate ascunde într-adevăr foarte mult invizibil, pe care nimeni nu mai are chef să-l caute. Astfel, dacă pentru a învăța modele de a fi trebuia să citeşti, mai demult, astăzi ele se expun mereu, în media. Şi rămâi cu impresia că nimic din ceea ce nu se vede nu există: că tot ce poți fi e deja pe tejghea. Ți-e greu să înțelegi ce înseamnă, de pildă, să crezi. Să fii crezând, ca să mă exprim prețios. Sau să fii iubind etc. Cioran scrie, în *Silogismele amărăciunii*, un aforism la care ar trebui să reflectăm: „Dezmățul verbal al pornografilor vine adesea dintr-un exces de pudoare, din ruşinea de a-şi etala «sufletul» şi, mai ales, de a-l numi: e, în orice limbă, cuvântul cel mai indecent". Într-o lume în care *what you see is what you get*, fiindurile devin tot mai mult versiuni ale lui *a avea*. Nu bani, dar poziție. Sau şi una, şi alta. Într-adevăr, pare ridicol să te-apuci să vorbeşti despre suflet, despre iubire, despre eternitate, cer, îngeri şi alte evanescențe care nu costă bani şi care nu sunt, cel puțin în primă instanță, produse, care nici nu întind numaidecât celui care le vizează covorul roşu al prestigiului (cu aură de gratuitate).

Cu toate că fiindurile încă mai au reprezentări inteligibile, şi mă gândesc aici la scriitorii deveniți călugări în ultimul deceniu, de la Ştefan Baştovoi la Adrian Urmanov, e clar că, în calitate de ființe raționale, operăm în teritoriul vast al lui *a avea*. Pentru că numai când *a avea* devine precar ne întoarcem la *a fi*. Omul e născut sportiv – mai ales bărbatul, trebuie să convenim. El nu vrea atât să participe, cât să

câştige. *Back-up*-ul lui este, uneori, „ultimul fraier", cel din teoria şarjată de un foarte cunoscut jurnalist român care aici a avut dreptate: nu pierzi dacă joci la Caritas decât dacă rămâi ultimul. În capitalism – ca-n viață – există perioade de recul. Dar, pentru cei care profită, pierderea trebuie raportată la câştigul acumulat în urma unor escaladări speculative rodnice. După ce ai dat nişte tunuri prin care ai câştigat 1 milion de dolari, după ce, apoi, în cinci ani de creştere a pieței, ai crescut 10 milioane, în clipa în care pierzi cinci, tot rămâi cu un câştig mediu de 500.000 pe an. După ce, în urma unei lovituri fericite de soartă, te-ai afişat în lume cu zece manechine de top pe an, dacă rămâi doar cu cinci playmate-uri lunare e de rău, dar, se ştie, principiul de conservare domină instinctul bazic. Ca să poți pune în chestiune felul de a fi, trebuie să nu mai ai, la un moment dat, deloc. Ca în comunism. Trebuie să vezi că, deşi faci coadă pentru a avea ceva, acel ceva se termină prea repede, ca să îți pui problema lui *a fi*.

Revin în final la stânga şi la argumentul meu: explicarea crizei şi a consecințelor ei ideologice din perspectivă morală. Fascinația constantă pe care o exercită ideile de stânga țin de tendința lor de a se caza printre feluri de *a fi*, nu în teritoriile lui *a avea*. Dreptatea, de pildă, este un fiind. Sau egalitatea. Sau respectul pentru alteritate. Problema e că un regim al lui *a fi*, altul decât cel pe care ni-l cunoaştem de când ne ştim, pe noi şi pe strămoşii noştri, adică unul mai bun, eşuează în clipa în care încerci aplicarea lui la mase. La fel s-a întâmplat cu creştinismul. Esențial, cred, capitalismul este croit pe natura umană comună. *A fi* presupune o inițiere, *a avea* presupune metode raționale uşor de achiziționat – care, sigur, nu garantează nimic definitiv. Trecutul, prezentul şi viitorul stângii este de *a fi în opoziție*. De a provoca gândirea. De a pune în chestiune stări şi de a face apel, mereu, la tema dinamicii existenței. Dar, dacă cineva suferă o dezamăgire în acelaşi loc în care obține, de obicei, satisfacții, teama nu-l va face să dea înapoi decât temporar. Se va întoarce acolo – pentru că acolo ştie că, economic vorbind, satisfacția se obține cel mai uşor. Omul e îndărătnic. Nu-şi ia bicicletă pentru a circula ecologic decât după ce câştigă suficient de mult pentru a-şi putea cumpăra o supermaşină. Dacă n-are bani decât de bicicletă, va sta la pândă mereu după o maşină.

II. Convorbirea publică în România postcomunistă

> *Una dintre trăsăturile cele mai surprinzătoare ale gânditorilor din epoca noastră este aceea că ei nu se simt deloc legați de – sau cel mult nu satisfac decât foarte sumar – regulile în vigoare ale logicii şi mai ales de datoria de a exprima întotdeauna cu claritate despre ce se vorbeşte,* în ce sens este considerat cutare cuvânt *şi apoi din ce motive cutare lucru este afirmat.*
>
> Bernard Bolzano, *Lehrbuch der Religionswissenschaft*, par. 63

Nici eu nu cred în mirarea matematicianului praghez. Asta pentru că un gânditor devine, din clipa în care gândeşte public, cu voce tare, mai degrabă un „simțitor". Datoria de a exprima clar despre ce se vorbeşte este iarăşi un mit: de unde pot eu să ştiu mereu despre ce vorbesc, atunci când vorbesc? Scriu un articol despre preşedintele României, dar eu vreau de fapt să se ştie că sunt sau că nu sunt un susținător al său. Există însă un singur punct cu care cad întru totul de acord cu Bolzano: „în ce sens trebuie considerat cutare cuvânt". Cuvintele nu sunt obiecte egale cu sine, indiferent de timp şi loc. Într-un text de muzică uşoară, într-o poezie de Baudelaire şi într-un text de istorie naturală, cuvântul „albatros" nu este acelaşi. *Must we mean what we say?*, se întreabă Stanley Cavell în prima lui carte, în 1969, poate în încercarea de a salva discursul de microbul literaturii – insignifianța semnificației. În literatură, lucrurile stau, de mai bine de un secol, aşa cum le descrie André Gide în jurnalul său recent apărut la Cartier: „Aşa că, în timp ce Valéry exclamă «Reneg pe Dumnezeu,

pe Hristos şi pe Sfânta Evanghelie», Bremond se extaziază: «Ce importanță are semnificația acestor cuvinte? Nu mă interesează decât sunetul lor.» E divin"[1]. Pentru că, desigur, limbajul trebuie adaptat realității, nu invers.

1. *Critica rațiunii intelectuale*

Mogulul tău e mai bun decât mogulul meu.
Dan Perjovschi, revista *22*

În România există intelectuali şi jurnalişti-intelectuali care țin cu dinții de conflict, de polarizare, de dramă. Care, atunci când constată „decăderea pateticului", cum ar spune Oscar Wilde, se încăpățânează să patetizeze. Mă gândesc la jurnalistul Traian Ungureanu, trecut, din 2004, din pagina de sport în cea de opinii în virtutea calităților metaforei şi ale sintaxei. Atunci când nu scrie despre sport, Traian Ungureanu este scenaristul talentat al unor thrillere politico-ideologice, vestitorul unor apocalipse de separeu, grefierul expeditiv al tragediilor planetare care, în fiecare lună, se succedă cu zâmbetul pe manşeta jurnalului, fără ca generația lor spontană să intre în colapsul rezonabil al oricărei specii care nu s-a adaptat mediului. În articolul său care deschide numărul 12 pe 2008 al revistei *Idei în dialog*, el alătură confuziei deliberate dintre PSD şi aşa-zisa stângă intelectuală românească proiecția unei imagini amenințătoare şi paternaliste totodată, cea a intelectualilor de dreapta care vor fi înfulecați de puterea politică de stânga născută de absenteismul masiv de la 30 noiembrie: „Prima victimă colaterală a acestui proces regresiv a fost de mult desemnată şi va fi eliminată fără întârziere. Grupul intelectual al dreptei – aşa-numita echipă reacționară şi profascistă tutelată de trioul Patapievici, Liiceanu, Tismăneanu – va fi amuțit sau marginalizat". Iar tinerii stângişti vor fi plătiți de patronii politici în slujba cărora s-au angajat, tocmai de aceea – încheie TRU cu aerul că ştie el ce spune.

În douăzeci de ani de libertate, n-am asistat la momentul în care vreun intelectual român public să-şi fi chestionat statutul şi să se fi

[1] André Gide, *Jurnal*, 4 vol., Cartier, Chişinău, 2008.

îndoit de rolul pe care şi-l arogă, de director de conştiinţă, deşi ar fi avut ocazia s-o facă în repetate rânduri, cel puţin din 1996 încoace, de când realitatea noocraţiei româneşti a intrat în mit. La intersecţia dintre filosof, scriitor, om politic, funcţionar de stat şi vedetă media, intelectualul român nu şi-a pus niciodată la îndoială capacitatea latentă de a salva societatea românească, global, fără rest, şi puterea de a distinge binele de rău. Unii, e drept, au tăcut – şi tăcerea lor a fost îndeajuns de grăitoare. Alături de ei, cel puţin până în 2000, sau împotriva lor, după, societatea românească a evoluat de bine, de rău. Avem, din 2008, un Parlament fără extremişti. Suntem mai aproape de Occident decât eram în 1989. Suntem încă foarte departe de obsedantul nostru termen de comparaţie – „în străinătate", „în Germania", „în ţările civilizate" –, dar distanţa s-a micşorat. Evoluăm încet, dar lucrurile, şi cu ajutorul Occidentului, se pot aranja. Nu mai putem gândi în 2008 ca în 15 martie 1990, ca în iunie 1990, nici măcar ca în 1998 sau ca în alegerile din 2000. Nu mai putem pretinde că există, în 2008, un spaţiu public la fel intens inervat, la nivelul imaginarului colectiv, ca în 1990. Nu mai putem fi la fel de patetici fără a deveni imediat conştienţi de faptul că suntem *patetici*. Polii binelui şi ai răului s-au mai topit – pe măsură ce reperele nu se mai pot stabili în lipsa unei sistematizări ierarhizante a unei cantităţi imense de informaţie. Taberele sunt astăzi cu atât mai volatile cu cât cadrul democratic este mai rezistent. Minerii nu mai ajung numaidecât în Bucureşti. Suntem mai aproape de *homo consumator*, ştim că orice, dar absolut orice, odată mediatizat, e marfă. Pentru cei care vor să uite de politică există nenumărate spaţii publice, iar pentru cei care s-au săturat de România există situl www.decoleaza.ro. Ca să nu mai vorbim despre identităţile ideologice: le regăsim stinghere, complexate, nesigure. Numele persistă, dar realităţile numite sunt proteice. Încercaţi să găsiţi, fără hiperbole unificatoare, ceea ce-i uneşte pe Mircea Geoană, Ion Iliescu, Ciprian Şiulea şi Alex. Cistelecan – „stângiştii": nimic. Pe de altă parte, dreapta, în măsura în care nu se întâlneşte sub cupola puterii, e la fel de diversă. Conservatorii nu sunt liberali sau, uneori, sunt şi una, şi alta, în funcţie de circumstanţă. Ce au în comun, în gândire, Horia-Roman Patapievici, Cristi Neagoe şi Magda Cârneci, oameni pe care îi adună la un loc Institutul Cultural Român? Într-o lume complexă, poveştile devin mai modeste, impactul lor se reduce, numărul lor se multiplică, patosul literar cedează – rezonabil – loc notaţiilor seci şi scurte. „A fi mai aproape de Occident" nu e o

categorie morală: răul sau binele. E şi rău – mercantilizare, impactul mărcii, credința în eficacitatea imediată a gestului şi a gândirii –, dar mai ales bine – extinderea examenului rațional, conştiința lumii şi a celuilalt, lărgirea ariei de exercitare a liberului arbitru.

Într-un atare context, categoria de intelectual nu este – nici ea – un nume de-la-sine-înțeles. Din punctul de vedere lax al sociologiei, intelectuali sunt mulți: toți cei cu studii superioare. Există însă intelectuali publici şi privați. Un intelectual e public atunci când activitatea lui este reflectată de media, în bine sau rău. Intelectual public e Gabriel Liiceanu, dar şi, de pildă, Valentin Stan. E strigător la cer, nu? De ce? Pentru că există o dimensiune morală care-l probează pe intelectual. Ernest Renan spune că nu poți gândi liber decât atunci când ştii că ceea ce gândeşti n-are consecințe (*ne porte pas à conséquence*). Tot ceea ce gândeşte – explicit – intelectualul are consecințe, pentru că el gândeşte în şi pentru spațiul public. El nu gândeşte aşadar liber, ci dintr-o nevoie funciară care, deşi generează argumente, nu poate fi argumentată. Tot ceea ce spune intelectualul e învestit automat cu valoarea de bine sau de rău. Conform legilor şi drepturilor omului, conform cutumelor şi normelor religioase, pentru o cultură dată, este destul de clar ce e bine şi ce e rău. Astfel, Valentin Stan este, limpede, un intelectual rău, din multe motive: lucrează într-o instituție al cărei patron face politică; manipulează, prin spectacol brutal, judecarea de către telespectator a faptelor prezentate; jigneşte cu aerul că glumeşte, ceea ce din punct de vedere moral mi se pare descalificant: acesta este tehnica demolării, folosită de Vadim Tudor. Cu Stan, într-adevăr, nu se poate discuta. Pe de altă parte, Gabriel Liiceanu e un intelectual bun. De ce? A scris o carte de căpătâi pentru tinerii anilor 1990, *Jurnalul de la Păltiniş*; a participat la menținerea unui climat cultural suportabil înainte de 1989; a creat cea mai importantă şcoală filosofică din România, cea fenomenologică. Să presupunem, deci, că intelectualul este[1] un cărturar cu viață exemplară din perspectiva valorilor morale prescrise unei societăți. Richard Rorty îi numeşte „cavalerii dreptății". Pentru a-şi păstra aura de cavaleri ai dreptății, intelectualii trebuie să-şi păstreze autonomia.

Or, într-o democrație stabilă, n-ai nevoie de cavaleri. Intelectualul nu este, de fapt, decât un moment al unei durate privite din

[1] Nu în sensul radical al lui Sartre, adică cineva care se opune puterii şi articulează conflicte pentru a angaja conştiințele individuale într-o revelare a unor contradicții care-şi aşteaptă rezolvarea.

perspectivă metafizică şi înțeleasă ca „dialectică". Locul intelectualului în sens sartrian aparține unei structuri societale polarizate, antagoniste, animată de valori redemptive absolute. Intelectualul, ca şi psihanalistul, într-o oarecare măsură, vin să dea sens revoltei – să facă din „simptom" un „moment al conştiinței".

Nu cred că mai e cazul. Valentin Stan şi Gabriel Liiceanu, dincolo de tot ceea ce îi opune ca persoane publice, au cel puțin un numitor comun care-i înrădăcinează în regimul democrației capitaliste în care trăim: fac bani (şi) din ceea ce spun sau scriu. Pentru că lucrurile stau foarte simplu, şi nu trebuie să vii de la Şcoala de la Frankfurt sau din Mai 1968 ca să observi că Valentin Stan e un tip care vorbeşte la televizor pentru că face audiență, în vreme ce Gabriel Liiceanu publică, alături de cărți de fenomenologie, manuale de self-help pe care le vinde. Nu mai cred, astăzi, în intelectuali care se prezintă pe cai albi. Calul lor alb există în măsura în care ei nu se prezintă călare pe el.

Convingerea mea este că există un timp de formare a convingerii. Convingerile intelectuale trebuie să fie metodice şi supuse verificărilor succesive. Cred în argumente, dar şi în fapte, cred în intelectualul care mă învață, prin propriul exemplu, să gândesc, dar nu cred în tot ce spune el. Dacă pentru Heidegger fenomenologia este o metodă, nu o doctrină, tot aşa judecarea în spațiul public trebuie să fie, pentru intelectualul din democrație, o metodă de evaluare pe care el trebuie s-o recomande. Orice derogare de la acest loc pe care un intelectual este dator să-l ocupe în societate – retras măcar în raport cu jurnalistul şi izolat în raport cu personajul de televiziune – îl transformă automat într-un om de afaceri şi într-un artist.

a) Intelectuali de patos: Valeriu Stoica, Gabriel Liiceanu, H.-R. Patapievici. „Campania împotriva intelectualilor"

Atunci când au titrat, într-un număr din revista *22* din 2008[1], „Campania împotriva intelectualilor", cei care au venit s-o condamne ar fi trebuit, desigur, să stabilească definiția unui „concept de lucru".

[1] Supliment *22 plus*, nr. 264, 9 decembrie 2008, de găsit la http://www.revista22.ro/supliment-22-plus-nr-264-campania-impotriva-intelectualilor-5209.html. Stenograma acestei „dezbateri" este una dintre paginile simptomatice pentru maladiile intelectualului român „de dreapta" din postcomunism: întruchiparea unui statut fantasmatic.

Între timp, „intelectual“ a ajuns, pe bună dreptate, un cuvânt defăimător. Se feresc de el chiar ei, intelectualii. Ei au purtat, aşa cum fac de cel puţin zece ani, de la reînscăunarea de nevoie a lui Ion Iliescu în funcţia prezidenţială, o dezbatere decalată faţă de contextul social. Decalată atât ca termeni întrebuinţaţi, cât şi ca tematică. Ca şi cu alte ocazii, ei – Valeriu Stoica, Gabriel Liiceanu, Alex. Ştefănescu, Vladimir Tismăneanu, H.-R. Patapievici – s-au urcat pe o scenă aflată într-o sală imaginară, care este cea a României anilor 1990, şi au sfârtecat regimente de fantoşe cu convingerea că ucid o dată şi încă o dată câteva dintre înfăţişările Răului.

Şi totuşi, premisele au fost foarte bine formulate de către Horia-Roman Patapievici: „Ce distinge critica civilizată de atac? E simplu: critica e întodeauna bazată pe o obiecţie raţională, adică pe formularea unui argument“. Dar ei înşişi, intelectualii, ştiu că se aruncă adesea în atac în locul unor critici raţionale. Cât de permisiv trebuie să fie termenul „raţionalitate“ pentru a valida raţionalitatea unei obiecţii de tipul „demonizarea lui Băsescu vine din ură“? Aşadar, titlul dezbaterii trebuia detaliat: „Campania împotriva intelectualilor publici de bună credinţă“ ar fi fost formula corectă (şi nu ironizez pe nimeni). Pentru că, altfel, indignarea lui Alex. Ştefănescu, cel care povesteşte cum a mâncat bătaie în autobuz pornind de la nişte cuvinte iresponsabil aruncate în public la începutul anilor 1990, trebuie extinsă asupra oricui se exercită ea în mod discreţionar: a domniei sale, dar şi a lui Adrian Păunescu, atunci când a fost, în 1989, la un pas de linşaj. Aşadar, un intelectual rău poate fi linşat, pe merit, în vreme ce violenţa se cuvine condamnată numai în cazul în care victima este un intelectual bun. Iată o primă idee de bun-simţ. Nu neg existenţa unor campanii de presă duse împotriva unor intelectuali. Cine poate argumenta însă existenţa unei campanii împotriva lui Mircea Cărtărescu, aşa cum susţine Vladimir Tismăneanu?

Ţapii ispăşitori ai acestor intelectuali nu sunt, la drept vorbind, cei care-şi pierd cumpătul şi devin violenţi – minerii sau plebea –, ci cei care ştiu foarte bine care este efectul manifestării resentimentelor lor anti-intelectuale, adică cei pe care îmi permit să-i numesc „intelectualii anti-intelectuali“. Sunt citate, ca exemple negative, numele lui Ciprian Şiulea, Costi Rogozanu, Caius Dobrescu, Dan Ungureanu. Aici lucrurile trebuie detaliate. Într-adevăr, nu mi se pare, din partea lui Costi Rogozanu, de pildă, foarte fericit gestul de a-i critica pe „intelectualii lui Băsescu“ într-o manieră în care a făcut

deliciul Gabrielei Vrânceanu-Firea pe Antena 3. Odată căzut în derizoriu, discursul public, oricare ar fi, se evaporă; rămân doar câteva poncife care fac deliciul presei tabloide şi blochează argumentul. Nici patetismul rece, pragmatic, al lui Dan Ungureanu, pus în slujba relativizării răului comunist, nu e potrivit, chiar dacă, printre altele, demonstrează, aşa cum am văzut mai sus, că nu ideologia e vinovată, ci oamenii care impun şi administrează un regim. Totuşi, mi-aş pune întrebarea de ce împotriva acestor tineri nu există campanii. Nu există campanii nici împotriva unora dintre tinerii intelectuali eminenți ai României: Eugen Ciurtin, Paul Cernat, Alexander Baumgarten, Bogdan Mincă, am citat oarecum la întâmplare. Aşadar, de ce? Pentru că publicitatea lor este mai mică. Foarte bine. Publicitatea lui Gabriel Liiceanu este mult mai mare; a lui Cărtărescu, a lui Traian Ungureanu, a lui Horia Patapievici, la fel. De ce? În primul rând, datorită anvergurii lor publice. Există campanii împotriva oricărei persoane notorii în activitate, de la Hagi (în 2000, după ultimul Campionat european la care a jucat) la Irinel Columbeanu. Care ar putea fi alte răspunsuri? Aptitudinea lor retorică excepțională – priza la un anume public. Corect. H.-R. Patapievici are un discurs de o uimitoare coerență internă, Gabriel Liiceanu are o voce excepțională. Dar acolo unde e sentiment, e şi resentiment. Lucrurile sunt clare: atunci când prestigiul celui în cauză e mare, inamiciţiile, ura, sunt proporționale, cantitativ, cu numărul de cumpărători şi admiratori ai produselor intelectuale (fetişizate) ale posesorului de prestigiu. Nu e nimic de condamnat aici. Nu se poate, cum spune francezul, să ai şi omleta şi să rămâi şi cu ouăle; să fii în centrul atenției şi să scapi de raza de acțiune a resentimentelor provocate de poziția pe care o ocupi.

Dar nici nu înseamnă că, în momentul în care, în centrul atenției fiind, devii obiectul unor critici, poți fâlfâi deasupra lor considerându-le, de sus, expresia brută a resentimentului, neant. Este ceea ce observase Jacques Bouveresse într-o conferință din 1998, disponibilă pe Internet (linkul se găseşte la bibliografia care închide articolul Jacques Bouveresse de pe wikipedia franceză): *Qu'appellent-ils „penser"?*. Mottoul acestui articol este chiar cel care prezidează textul conferinței filosofului francez care, la un moment dat, se întreabă: „Cum şi de ce am ajuns aici, adică la stadiul în care dreptul la critică, adică dreptul de a critica pe toată lumea, inclusiv personajele cele mai celebre, cele mai influente şi cele mai mediatizate, a încetat să fie

considerat drept ceva de la sine înțeles, şi în care critica ajunge să fie identificată aproape automat cu voința de represiune – în perioada «noii filosofii», se vorbea fără nici un fel de glumă de «gulag» (aceasta este versiunea aşa-zis «politică» a viziunii despre critică) – sau, în versiunea încă mai trivială şi mai răspândită, pe care o putem numi «psihologică» sau «psihopatologică», cu o manifestare de gelozie sau pur şi simplu de resentiment? Derrida nu ezită, de pildă, să vorbească despre «ariergarda resentimentului» apropo de oameni care contestă existența unei instituții cum este *Colegiul Internațional de Filosofie*. Altfel spus, el nu poate să conceapă, pasămite, că pot exista argumente pentru a critica serios concepția şi modul de funcționare ale unei instituții de acest fel şi nici că pot exista motive pentru a critica intelectuali care ocupă o poziție comparabilă cu a sa. [...] În practică, totul se întâmplă ca şi cum oamenii care îşi permit să critice celebritățile nu pot fi animați decât de frustrarea de a nu fi la fel de celebri ca ele şi de dorința de a deveni celebri cu orice preț. [...]"[1].

Dar să admitem că nu recursul la teoria resentimentului îi face pe unii intelectuali români minabili. Nu aerul de superioritate – ceva foarte omenesc –, ci inocența. Scandalul Sokal-Bricmont este unul, până la urmă, pentru specialişti. Miza lui este una epistemologică. Într-o tabără îi avem pe producătorii de *French Theory*, în alta, doi fizicieni reputați. Scandalul „Omul recent" din 2001, în România, este unul care opune un discurs, conservator clasicist şi autodidact în surse, unor critici ideologice precipitate. Miza lui: departajarea unor teritorii. Atunci când un scandal cultural izbucneşte într-o țară ca Franța, miza politică poate fi drapată de mobiluri pretins ştiințifice: vezi cearta psihanaliştilor cu cognitiviştii din 2005, într-una dintre puținele culturi unde psihanaliza este considerată o terapie psihică eficace. În România, până şi alibiul ştiințific e neputincios.

Un intelectual inocent este un intelectual ratat. El continuă să creadă că trăieşte, la 20 de ani de la sfârşitul comunismului, o idilă cu Pythia; emite un discurs romantic într-o societate din care majoritatea iluziilor au fost alungate. Câteva exemple.

[1] *Libération*, 22 aprilie 1998, p. 38. Jacques Derrida, alături de alți intelectuali francezi „anti-umaniști", din generația 1960-1970, se află în război cu „noii filosofi" care apar zece ani mai târziu şi care, treptat, ocupă poziții publice în aparatul de stat pe care predecesorii lor nu le ocupaseră. „Intelectualii" ar fi, în România, o sinteză între „noii filosofi" ca ascensiune publică şi „anti-umaniști" ca discurs magisterial.

Unu. Valeriu Stoica scrie, referitor la campania împotriva intelectualilor:

> Este vorba despre toți intelectualii care trebuie să fie solidari ori de câte ori unul dintre ei este denigrat, calomniat, demolat în presă. [...] Atacul împotriva intelectualilor ar trebui să genereze solidaritate, pe de o parte, în sfera intelectualilor, dar și în sfera tuturor cetățenilor României.

Răspuns: intelectualii nu sunt nici croitori, nici vâslași. În România, ei sunt, însă, angajați. Angajații cuiva. Doi. Gabriel Liiceanu are câteva intervenții remarcabile pentru confuzia în care se află intelectualul român astăzi. Citez *in extenso*:

> Vladimir Tismăneanu m-a întrebat cândva care sunt momentele când am simțit aceste campanii în forma lor cea mai virulentă. E simplu: în 1990 și în 2006. Ce aveau în comun aceste două momente? Au fost cele două perioade în care „pornirile" mele cetățenești s-au exprimat în forma cea mai vizibilă. Este vorba despre începutul perioadei de tranziție, când am scris *Apel către lichele*. Asta mi-a atras campanii care mergeau până la amenințări cu moartea. În acele momente am simțit iar contractul pe care puterea comunistă își așezase relația cu intelectualii. La televiziunea anilor 1990, în reportajele făcute pe stradă, microfonul ajungea, prin nu știu ce minune, în gura unor oameni care repetau indignați: „Intelectualii n-au de ce să se amestece în politică. Să stea în biblioteca lor, să-și vadă de treabă". Același lucru l-am auzit din gura unui ziarist, a Corinei Drăgotescu, în 2006. După ce m-am implicat în *Apelul intelectualilor* din februarie 2006, invitat fiind la o emisiune de la Realitatea TV, Corina Drăgotescu m-a întrebat: „De ce vă amestecați în chestiile astea? De ce nu vă vedeți de treabă? Dumneavoastră aveți alte treburi. Scrieti cărți, aveți o editură. Dacă vreți să discutați politică, intrați într-un partid". Nu am ascultat-o și, la scurtă vreme după asta, am cunoscut pe pielea mea scabroasa campanie a ziarului *Ziua*. Abjecția de care au dat dovadă editorii și acoliții ziarului în campaniile puse la cale, dincolo de mine, împotriva lui Pleșu, Patapievici, Tismăneanu nu cred că are pereche în lume.

Ar fi nevoie, pentru lămurirea confuziilor din această mărturie, de câteva întrebări, pe care cineva care a fost, la viața lui, filosof, ar fi trebuit să le formuleze. Câteva dintre ele: De ce autorul vorbește chiar el despre „porniri" și ce legătură poate exista între acest cuvânt și atributul „indignați", care îi determină pe oamenii de pe stradă să acuze un fel de „trădare a cărturarilor"? Ce altă legătură, alta decât cea mediată de verbul „am simțit", poate fi stabilită între 1990 și 2006? Care este argumentul din afirmația modalizată astfel: „cred că nu are pereche în lume?" A fi intelectual presupune mult mai mult

decât indignarea ca motor discursiv şi sursă de literatură. În primul rând, calitatea de intelectual presupune o *distanță morală*, asemănătoare cu cea estetică. În acelaşi timp, intelectualul este cineva care se ocupă cu a înțelege şi cu a face inteligibil. Dacă el alege să simtă şi să facă simțit mai degrabă, într-o democrație capitalistă ca a noastră, cade imediat în capcana discursului-marfă. „Mă enervez, deci câştig!", acesta ar trebui să fie sloganul lui Mircea Badea. L-aş ruga pe Gabriel Liiceanu să formuleze clar efectele pozitive asupra societății româneşti şi asupra corpului politic românesc ale inițiativelor sale civice (nu vorbesc decât de inițiative civice), din 1990 şi până astăzi. Îl rog să-mi indice argumentul din enumerarea celor „trei mari D-uri: Denigrarea, Demonizarea şi, în final, Demolarea", care descriu funcționarea campaniilor anti-intelectuali. Îl rog să argumenteze „confiscarea spațiului public" de către aceşti detractori şi felul în care activitatea sa publică este afectată, astăzi, în 2008, conform afirmației dânsului:

> Eşti „lichidat" dacă îndrăzneşti să pui piciorul pe terenul pe care nu au voie să păşească decât cei ce fac parte din jocul politic explicit. Toată povestea asta se soldează cu ceea ce am putea numi „confiscarea spațiului public de către politicieni şi, mai cu seamă, de către oamenii partidelor aflate la putere".

Pe de altă parte, presa românească e murdară. OTV, Antena 3, dar uneori şi Realitatea TV sau B1TV, tabloidele recurg la cea mai grosolană sensibilitate. Starea presei româneşti datorează mult celor care o finanțează astfel: personaje îndoielnice, cu foarte mulți bani. Dan Voiculescu, Sorin Ovidiu Vântu şi Dinu Patriciu, alături de frații Micula, sunt poate cei mai cunoscuți. Ceea ce mi se pare grav este tăcerea defensivă cu care este înconjurată activitatea acestor oameni. Dar, surpriză, Horia-Roman Patapievici o sparge. Citez iar:

> Şi nu cred că am spus totul despre diabolizarea intelectualilor dacă spunem că fruntaşii PNL şi PSD sunt oamenii acestei oligarhii transpartinice, că Patriciu este unul dintre inițiatorii şi beneficiarii ei [...].

Mă opresc aici. Patriciu? Desigur, dar ceilalți? Dar Vântu, unde e Vântu? Spui FNI, spui Vlas şi Vântu. Vlas a plătit, OK, dar Vântu? Cum poți să susții argumente raționale pe jumătăți, sferturi, cioburi de adevăr? Iată o luare de poziție care invalidează logica „argumentului" susținută de autorul *Omului recent*.

Cred că e momentul ca apelul la sentiment, la vibrație, la lacrimi de durere sau de obidă, la umori, de orice fel, să fie recunoscut ca pernicios şi descurajat. Cred că, la douăzeci de ani după uciderea infractorului Nicolae Ceauşescu, trebuie să convenim că vremea patosului a trecut şi că orice insistență în patetic reprezintă astăzi un simplu *schimb valutar*. Avem nevoie, alături de spectacolul mediatic, de un etos sceptic, echilibrat, în afacerile publice. E momentul ca fiecare dintre intelectualii noştri – tineri şi bătrâni, de stânga şi de dreapta – să-şi facă, în spirit cosaşian, autocritica, cu riscul de a dezvrăji, de a „minți" sentimente şi de a provoca, poate pentru ultima oară, efecte viscerale. Trebuie pornit de la sine. Nu pretind la *epoche*-ul fenomenologic sau la cine ştie ce ironie socratică, pe care nu ştiu dacă sunt în stare să le experimentez. Cred că argumentul rămâne, în acelaşi timp, rațional şi „estetic", ca tot ceea ce e omenesc. Cred că e normal să avem resentimente. E omeneşte. Dar, dacă le recunoaştem, nu facem altceva decât să devenim mai umani, chiar dacă aura noastră supraomenească păleşte.

b) Intelectuali inocenți: Andrei Cornea

Un intelectual inocent e un oximoron. El nu poate fi iertat pentru malpraxis decât dacă scrie frumos: devine poet, însă. Nu mă grăbesc: idealul unei conştiințe reflexive neîntrerupte este icaric: soarele vieții poate în fiecare clipă să oprească travaliul obiectivant al trăirilor. Andrei Cornea este inocent în măsura în care discursul său se bazează pe o presupoziție vastă: omul este o ființă în primul rând rațională şi responsabilă ca atare, indiferent de mometul istoric sau biografic în care putem surprinde un anumit individ. Ca urmare, pentru Andrei Cornea, specialist în limba greacă veche, discursul argumentativ este solidar cu un postulat stilistic al seninătății. Inocența lui are în acelaşi timp o dimensiune critică, pentru că respinge retorica apodicticului spiritual, dar şi una „naturală", pentru că respinge ca nefondat tot ceea ce justifică punerea în chestiune a fundamentului ontologic al societăților umane şi al umanului.

Într-un editorial oportun[1], Andrei Cornea condamnă un anume fel de a face jurnalism: „ignorant şi superficial". Corect, autorul recent apărutului volum *Noul – o veche poveste*[2] incriminează postul

[1] „Moderatorul ignoranței", revista *22*, nr. 38, 2008.
[2] Humanitas, Bucureşti, 2008.

Realitatea TV pentru o recentă punere în scenă a unei dezbateri despre un recent experiment ştiinţific petrecut undeva *sub* Geneva; un eveniment despre care s-a vorbit foarte mult, fără să se spună mai nimic. La dezbatere a fost invitat un deputat PC, Marius Marinescu, care era „contra" experimentului, plus „o astroloagă şi un antropolog". Evident, a ieşit un ghiveci. Nu e prima emisiune de acest fel, nu va fi nici ultima; probabil, după succesul telenovelelor abracadabrante de la OTV, ele se vor înmulţi.

Înmulţirea lor n-are nici o legătură cu accesul la putere al unui partid politic sau al altuia. Ea este comandată de inconsistenţa discursului politic, de la noi, dar şi de aiurea, care nu mai este în stare să producă nimic în cetăţeanul cu drept de vot, nici reacţii pro, nici contra, nimic în afară de dezinteres. Politica de azi este cea a palmierilor – decoraţiuni stradale pentru retina obosită şi uscată a pensionarilor de la bloc. De aceea, Andrei Cornea îi acuză cu superbie pe „sărmanii jurnalişti": „După studii relativ precare şi un pic de experienţă, dacă au noroc, puţin talent sau un fizic agreabil, ei ajung să-i ia la întrebări şi la refec pe cei mai importanţi oameni politici ai ţării". De ce „studii relativ precare"? Jurnalismul poate fi o vocaţie, dar, în orice caz, intrat în sistem, jurnalistul care vrea să se afirme are două alegeri: sau devine repede instrumentul de şantaj al patronului (ori alibiul lui), sau are marele talent de a identifica, inventa şi exploata o nişă – amânând momentul fatal în care, din nou, se va încolona sub un înalt patronaj. În ultima situaţie, fericită, s-au aflat, de-a lungul timpului, oameni ca Florin Călinescu, Şerban Huidu şi Mihai Găinuşă, Marius Tucă, Andrei Gheorghe, Radu Moraru, Mircea Badea, Dan Diaconescu. E greu de spus dacă vedete ca Teo Trandafir sau Andreea Marin nu fac parte de fapt din aceeaşi categorie; oricum, unde s-a mai văzut ca unui actor să i se ceară cultura literară manifestată de autorul personajului pe care e chemat să-l întruchipeze? Jurnalistul nu trebuie să aibă „pasiunea adevărului" – pentru că nu e poetul din *Republica* lui Platon; el are nevoie de talentul de a genera, fie şi doar prin vocea lui, prin atitudine, printr-o întreagă semiotică a trupului, eveniment. De multe ori, politicienii pe care-i iau la refec au studii mai precare decât ei – sau, dacă nu le au, vorbesc ca şi cum le-ar avea: priviţi în jur, e suficient.

Ceea ce se numeşte „deontologia" jurnalistică are o arie de responsabilitate limitată: dacă pretinzi că oferi o ştire sigură, atunci ea trebuie să fie astfel. Dar de ce un moderator de dezbatere ar

trebui să pretindă că dorința lui este aceea de a informa telespectatorii cu privire la un aspect al realității cotidiene? Cine mai pretinde astăzi aşa ceva – şi, dacă o face, în cât timp este el dat afară din trustul din care face parte? Sigur, atunci când aceşti jurnalişti au de-a face cu „savanți, artişti, scriitori, filosofi", aplombul lor dispare... Aparent. De fapt, nu se întâmplă niciodată aşa. Jurnalistul se prezintă mereu pe sine drept cel care ştie cum e, de fapt, viața; el este cel care îi sugerează „filosofului" că el, jurnalistul, trăieşte „pe lumea asta", în vreme ce interlocutorul său pare coborât din altă dimensiune şi prezentat la televizor pe post de curiozitate. Până la urmă, calitățile necesare unui invitat în platourile TV nu trebuie să fie cantitatea şi calitatea cunoştințelor, ci stilul personal. Oamenii aceştia, care reuşesc să întruchipeze un tip uman, fie pozitiv, fie negativ, fie câte ceva din fiecare, sunt puțini. N-ai mereu la îndemână nici un Becali, nici un Pleşu; nici un Dinescu, nici un Păunescu. În această menajerie care este – şi e normal să fie aşa – televiziunea, nu se lasă supraexpus decât cel care are ambiții politice sau vanități nestăvilite.

Dar argumentul pe care Andrei Cornea îl omite – şi nu e singurul – este cel al obedienței cvasitotalității jurnaliştilor (în sens larg) față de un patron care nu-şi plăteşte oamenii pentru a spune adevărul. Trustul Realitatea-Cațavencu e un exemplu: Păunescu apare la Realitatea, la Euforia, în studiourile în care, ceva mai demult, se produceau domnii Liiceanu şi Pleşu. Redactorii *Dilemei Vechi* ştiu că, în trustul în care ei lucrează, apare cotidianul manelist *Click*; toți angajații trustului *Intact* ştiu foarte bine ce nu trebuie să spună pe post, ce nu suportă ironia pe care şi-o exercită numai asupra altora. Nu mă exclud nici pe mine – nu, nu sunt excepția care confirmă regula. Toți – aproape toți – suntem complicii unui *star-system* plin de noxe, ai distrugerii unui ecosistem mental prin poluarea lui zilnică: de ce trebuie acuzat Răzvan Dumitrescu, dintr-o dată, că participă la el? În condițiile capitalismului sălbatic din România, discursurile publice sunt marfă. Băsescu însuşi este un negustor de vorbe, de timbru vocal, de metafore şi silo- sau para-logisme, intermediar de senzații, producător de adrenalină. Toți cei care vorbesc la televizor ne dăruiesc ceea ce vrem: prezență omenească peste medie. Poate dacă am vorbi astfel despre jurnalism, am fi în primul rând cinstiți cu noi înşine; n-am fi nici artişti, nici savanți, nici filosofi – am fi scriitori, pentru că asta facem, scriem.

2. Intelectualul ca ultim romantic[1]

Problema de rezolvat nu e aceea de a şti dacă cultul personalității e bun sau nu, ci dacă personalitatea cu pricina întruchipează sau nu adevărul. Dacă îl întruchipează, atunci trebuie slăvită.
Mao Zedong, 1958

Elita depăşeşte, în mod inevitabil, aşteptările comune sau inerția maselor. [...] Pentru că rolul elitelor este să exprime cu mai multă limpezime un sens istoric la care restul comunității participă în mod difuz şi pasiv.
Mihail Neamțu, 2009

Dintr-un punct de vedere exterior, intelectualul român şi cel francez se aseamănă: ambii evoluează în culturi centralizate şi centraliste şi majoritar „personaliste". O mentalitate personalistă este, conform teoriei expuse de antropologul Dan Ungureanu, una „ierarhică, adică inegalitară [...]", dar mai înseamnă şi „reducerea tuturor sentimentelor la iubire *versus* ură". Adică ceea ce contează în primul rând în perceperea unui discurs este persoana care vorbeşte, şi nu presupozițiile care stau la baza discursului ei. Intelectualul român şi cel francez trăiesc în societăți similare din punctul de vedere al raportului dintre individ si instituții: „Românii nu au încredere în instituții, care funcționează cu lentoarea birocratică franceză, centralizată şi inutilă"[2]. Să luăm apoi o opinie mai aplicată:

> Dialogul intercultural nu există într-o societate fundamental inegalitară, bazată pe raporturi de putere. Există pe de o parte ştiutorii instituționalizați, cu posturi academice şi contacte în lumea politică ori a mass-media. Ei dețin monopolul discursului şi au în față un public amorf. Modul de structurare a vieții intelectuale e dat de structura mentalității şi nu se poate schimba. El este fundamental steril şi dă naştere unor glorii

[1] Modificat, acest text a apărut într-o versiune franceză, cu titlul „Le Discours intellectuel en Roumanie. Ce qui n'a pas changé depuis 1989", în *Bulletin of the Transilvania University of Braşov*, vol. 2 (51) – 2009, Series IV: *Philology and Cultural Studies*, pp. 227-235.

[2] Dan Ungureanu, *Zidul de aer. Tratat despre mentalități*, Bastion, Timişoara, 2008, pp. 203 şi p. 204.

factice, ca Jacques Lacan şi Bernard-Henri Lévy [...] – sau, mai aproape de noi, Constantin Noica şi H.-R. Patapievici.[1]

Toate aceste citate fac parte din capitolul dedicat mentalității românilor. Iată, aşadar, câteva asemănări între conduitele culturale franceze şi cele româneşti. De acum, însă, încep diferențele. În vreme ce intelectualii francezi sunt mulți şi scena pariziană pe care se produc are multe compartimente, senzația de ubicuitate pe care o dă numărul mic de intelectuali publici români este mult mai puternică. Şi mai e ceva. Tipurile de public diferă între Franța şi România – aceasta este prima diferență importantă de remarcat. „Publicul amorf" reprezintă o realitate românească, şi nu degeaba. Cultura franceză, cu toate că privilegiază „dezbaterea intelectuală" şi „consacrarea scriitorului" în egală măsură, încurajează de mult, cel puțin de la momentul de cotitură din 1789, dezbaterile publice; acolo s-a născut şi supraviețuieşte „societatea civilă" modernă, o comunitate de oameni, fără îndoială mai atomizată în prezent, suficient de informați şi angajați în mod conştient de o parte sau de alta. Dezbaterea publică franceză a fost, e drept, grevată mereu de alura „intelectualului"-haiduc. Dar n-a sucombat niciodată urii şi violenței, niciodată, cu excepția primilor ani de după 1945.

În România, în schimb, intelectualul nu trebuie să se supună controlului aceluiaşi tip de public. Vocea celor care, în România, ar trebui să poarte numele de „societate civilă" se aude pe la colțuri, dar nu atinge o masă critică pentru a justifica o astfel de sintagmă. Alfabetizat recent, publicul românesc nu poate susține o dezbatere. Adeziunea lui este astfel majoritar emoțională. Dialogul sau cel puțin discuția publică sunt astfel imposibile. Prezența intelectualului în centrul pieței culturale româneşti, în acelaşi timp ca star mediatic, scriitor genial, reper moral şi apropiat spațiului politic aproape că dispăruse în timpul regimului comunist ceauşist. Bineînțeles, nu din modestie şi dragoste de dezbatere liberă, ci din pricina cultului personalității ceauşiste. Însă reapariția sa imediat după decembrie 1989 a zădărnicit din proiectul creării unei „societăți civile" bazate mai curând pe travaliul colectiv al inteligenței publice decât pe tropismul unei morale metafizice.

Principala motivație a admirației românilor pentru figura intelectualului este presupusul statut moral al celui din urmă. Binele şi

[1] *Ibidem*, p. 218.

răul sunt două valori în al căror raport ar trebui subliniată distanța ce separă, pe de o parte, o proiecție fantasmatică într-un spațiu închis, dual, absolut în interiorul culturii româneşti şi, pe de altă parte, o imagine din ce în ce mai problematică şi mai friabilă în spațiul occidental. În România, prejudecata binelui şi răului absolute a fost la fel de puternică înainte şi după 1989. Înainte, binele era situat în spațiul închis al meditației sau în ascunzătorile unde puteau funcționa frânturi ale societății spectacolului occidental. Sau chiar în amintirea unui trecut recent, cel de dinaintea sosirii comunismului. Răul era tot ce era declarat în mod oficial bine, prezentul reprezentat de media ca anticameră a paradisului pe axa verticală a cărei origine era o istorie românească glorioasă, întreruptă după independența câştigată în 1877. Verticala se înalța apoi brusc după 23 august 1944, ziua când armata română a devenit aliata sovieticilor. Naționalismul regimului Ceauşescu a zdruncinat întrucâtva acest partaj între adevăratul bine, ascuns, şi răul acreditat drept bine de totalitarismul comunist. Identificându-se cu o istorie niciodată împlinită, cu o „inițiativă" de dimensiune istorică având drept țel transformarea României într-o putere mondială mijlocie, Ceauşescu a reprezentat, cel puțin o perioadă şi pentru unii intelectuali, dincolo de imaginea dictatorului limitat şi în cele din urmă smintit, o idee de „românitate" al cărei proiect nu putea fi respins tocmai de intelectualii români formați în spiritul dreptei interbelice. Şi când spun „inițiativă", mă refer precis la această afirmație a lui Emil Cioran din *Silogismele amărăciunii*:

> Prin barbarie, Hitler a încercat să salveze o întreagă civilizație. Întreprinderea lui a fost un eşec; este totuşi ultima *inițiativă* a Occidentului. Fără îndoială, continentul acesta ar fi meritat mai mult. Dar cine-i de vină că n-a fost în stare să dea la iveală un monstru de altă calitate?[1]

Binele şi răul metafizic continuă să fie, în cultura română, bornele oricărei evaluări discursive. Ideile se cer aici iubite sau se văd urâte. Desigur, în materie de literatură, categoriile estetice rămân dominante, dar poziția intelectualului este superioară judecății de gust. În cele ce urmează, voi lua exemplul oferit de o carte-cult în anii 1980 în România intelectuală şi care a rămas astfel imediat după 1989: *Jurnalul de la Păltiniş*. Cartea, scrisă de filosoful român de inspirație heideggeriană Gabriel Liiceanu, este un bildung-jurnal care se

[1] Emil Cioran, *Silogismele amărăciunii*, trad. rom. de Nicolae Barna, Humanitas, Bucureşti, 2008, p. 50, trad. uşor modificată.

sprijină pe modelul paideic întruchipat de „școala“ informală creată de și în jurul filosofului Constantin Noica, începând din 1975. Citez dintr-un articol recent care vorbește, din interiorul spiritului noician, despre influența lui Constantin Noica asupra culturii române moderne:

> Datorită lui Constantin Noica, filosofia se bucura în România anilor 1970-1980 de un imens prestigiu, incredibil într-o țară supusă regimului totalitar. Noica însuși a devenit aproape un fenomen de masă. [...] Mii de tineri visau să învețe greaca și germana pentru a avea acces la sursele fundamentale ale filosofiei. Sute de persoane îl vizitau, erau adevărate pelerinaje la cabana sa aflată într-un sat de munte din Transilvania. Pe scurt, fenomenul Noica a marcat într-o manieră radicală cultura română contemporană.[1]

Bineînțeles, nu aș vrea să insist asupra a ceea ce am putea remarca drept paradoxal, și anume asocierea sintagmei „privați de libertate“ din titlul acestui articol cu opera filosofului care face parte din subiectul acestei privațiuni, operă ce numără peste zece titluri, apărute în România comunistă între 1970 și 1986. Mă interesează mai mult ceea ce, în acest articol apărut în 2005, este numit „fenomenul Noica“, ceea ce presupune o mobilizare spirituală exemplară pentru efectul pe care intelectualul, atât în România, cât și în Franța, este chemat să-l realizeze pentru a se vedea consacrat ca atare. Dar în România, faptul că Noica a suportat persecuții din partea puterii în funcție în anii 1950 l-a adus nu numai în mijlocul scenei publice mentale a gândirii și spiritului – imposibil de proiectat mediatic într-o societate ale cărei mijloace de exprimare fuseseră confiscate în întregime de către politic –, dar și pe soclul destinat eroilor; asta făcea ca nici o eventuală critică împotriva gândirii sale să nu poată fi formulată, căci cine ar fi putut nutri fie și măcar umbra unei îndoieli împotriva unui intelectual anticomunist?

Scrie la un moment dat Ferdinand Alquié despre „morala“ cartezian㠓: suficiența ontologică a lui Dumnezeu nu e concurată decât de autarhia morală a omului. Intelectualul român s-a plasat în această competiție ca, evident, mediator. Autonomia morală a intelectualului român

[1] Cristian Ciocan, „Peut-on faire de la philosophie quand on est privé de liberté? Le cas roumain: Constantin Noica et Alexandru Dragomir“, revista *Vox Philosophiae*, p. 4 (www.filosofie.eu) (traducerea mea).

s-a perpetuat după decembrie 1989 fără nici o soluție de continuitate, pe același fond al contradicției dintre o putere comunistă în agonie, dar care nu-şi părăsise încă pozițiile, şi o opoziție a cărei voce era înăbuşită. Aceste ciocniri lăsau nealterată presupoziția incomensurabilității morale a intelectualului. Foarte profundă, ea a fost mereu uitată, sau, dimpotrivă, a fost mereu întrebuințată pentru a mobiliza emoțional opinia publică. Există însă momente în care acest „impense" al discursului intelectual românesc a fost atins. La unul dintre ele mă refer acum.

Scrisorile pe care şi le trimiteau actorii *Jurnalului de la Păltiniş*, aşa cum au fost ele editate la începutul anilor 1990 de către G. Liiceanu însuşi, mărturisesc aşadar existența perspectivelor critice la adresa discursului magisterial, fie că vorbim despre cel noician, fie că avem în vedere vocea lui Gabriel Liiceanu din propriul *Jurnal*. Existau deci unele critici, însă destul de timide şi într-o oarecare măsură atenuate de sentimentul de vinovăție al aceluia care le formulase: acesta e cazul lui Alexandru Paleologu, primul ambasador al României la Paris după 1989. Argumentul moral al intelectualului reiese clar dintr-o scrisoare de răspuns pe care Gabriel Liiceanu i-a adresat-o lui Alexandru Paleologu după publicarea în 1983 a *Jurnalului*. Acesta din urmă subliniase „frumusețea" cărții lui Liiceanu:

> Sunt în această carte multe pagini excelente, câteva chiar foarte frumoase. [...] Textul lui Liiceanu atestă în cartea aceasta, în multe locuri, un remarcabil talent literar, care se vedea cu greu în cărțile anterioare.[1]

Într-o scrisoare ulterioară, Al. Paleologu subliniază caducitatea – deja – „fenomenului Noica":

> *Jurnalul* d-tale nu e o carte obişnuită. E o carte incitantă, îndrăzneață, curajoasă. Ce s-a întâmplat însă? Succesul ei (aici cuvântul e la locul lui) a fost mai cu seamă printre cititorii neavizați [...]; neavizați dar epatați, căzuți pur şi simplu în şezut când e vorba de „filosofie" şi cu deosebire la rostirea numelui „Noica".[2]

Mai departe, Paleologu critica atitudinea superioară a lui Noica, pentru care filosofia nu poate sta în aceeaşi barcă cu literatura, de

[1] „Alexandru Paleologu către Andrei Pleşu", 4 decembrie 1983, în Gabriel Liiceanu, *Epistolar*, Humanitas, Bucureşti, 2008, p. 40.

[2] „Al. Paleologu către Gabriel Liiceanu", 26 martie 1984, în Gabriel Liiceanu, *op.cit.*, p. 100.

pildă – acesta din urmă, un discurs inferior. Iar Paleologu îi reproşa lui Liiceanu perpetuarea aceleiaşi atitudini:

> D-ta nu preiei, desigur, în mod global, această respingere, dar preiei atitudinea de superioritate şi suficienţă ce rezultă de aici; arborezi, sau poate îţi este chiar propriu, disprețul ca semn al înălțimii la care „filosofia" este îndrituită să privească „frivolitățile". Cultura „mare" nu are ce face cu toată pleava aceasta! Nu numai pe mine, ci şi pe alți cititori ai *Jurnalului* i-a frapat în chip neplăcut această ὑπεροψία[1], dar la ştiința mea unul singur s-a exprimat public, N. Steinhardt, în articolul „Catarii de la Păltiniş", pe care, dacă l-ai citit, l-ai socotit poate nu numai o mare „platitudine", dar şi expresia unei susceptibilități mărunte; eu unul mărturisesc, cu orice risc, că l-am găsit foarte fin şi bine-venit.[2]

Între aceste două epistole se produsese deja replica ultragiată a lui Gabriel Liiceanu la adresa caracterizării pe care Paleologu o făcuse *Jurnalului*. Filosoful face o distincție netă între „estetică" şi „morală", regretând că Paleologu îi judecase cartea ca „frumoasă":

> Îndrăznesc să vă contrazic în afirmația pe care o faceți, cum că *Jurnalul* ar fi o carte frumoasă. Termenul acesta, în izolarea lui critico-estetică de tip modern, vizând zona gusturilor şi a plăcerii, mi se pare, dacă nu de-a dreptul denigrator, cel puțin – în raport cu *Jurnalul* – total neadecvat. Jurnalul nu este o carte frumoasă, dat fiind că nu a fost scris pentru plăcerea nimănui. [...] Jurnalul este povestea unei crâncene „îndurări", a unei pasiuni şi, prin tensiunea (subiectivă) a experienței pe care o întreprinde, el poate să tulbure, dar nu să placă. Gravitatea, care mie mi se pare a fi tonul unic al acestei cărți (de unde şi „monotonia" ei), puritatea, care este când suportul, când năzuința întregului, şi pateticul, care răzbate pe alocuri, nu sunt categorii estetice, ci morale. De aceea, el poate fi comparat cu o lovitură de gong într-o predestinată tăcere, cu un turn în pustiu, dar nu cu „floarea crescută peste noapte în grădina ta".[3]

Aşadar: adjectivul „frumos" e modern şi izolează limbajul undeva în carantina contemplării inutile, neangajate. Iar plăcerea nu are, pentru Gabriel Liiceanu în această scrisoare, nimic din stratul psihanalitic de semnificație, ci doar din cel greoi-moral. Curios însă cum, la sfârşitul argumentului său, Gabriel Liiceanu nu pregetă să

[1] „Aroganță", în limba greacă în original.

[2] Gabriel Liiceanu, *op.cit.*, p. 102.

[3] „Gabriel Liiceanu către Alexandru Paleologu", 22 februarie 1984, în Gabriel Liiceanu, *op.cit.*, pp. 60-61.

literaturizeze, prin două comparații romantice. Pe de altă parte, această distincție între un limbaj de tip sacru şi unul profan, corespunde, dacă vreți, celei din *Situații II,* unde Sartre distinge între limbajul în proză, utlitar şi transparent, şi cel al poeziei, autosuficient. Numai că, pentru intelectualul român care se regăseşte în diferențierea radicală asumată de Gabriel Liiceanu, aceste două tipuri de limbaj nu sunt la îndemâna oricui, ci reprezintă două paradigme ale vocii. Există voci care produc poezie orice ar spune şi sunt altele care nu pot niciodată să facă poezie, nici în versuri, nici în proză.

Cartea „epistolelor" publicată de Gabriel Liiceanu cuprinde printre altele dovada persistenței superiorității carismei asupra argumentului în societatea românească. Şi nu oriunde, ci chiar în acel punct de pornire a societății civile, a democrației argumentului pe baza bunului-simț. Început demult şi continuat, aşa cum o demonstrează prezența publică a unor tineri intelectuali ca Sorin Lavric şi Mihail Neamțu, până în zilele noastre, acest discurs intelectual esențialist va mai face încă victime printre toți cei care se cred scutiți de lectura a o sută de cărți în schimbul unei voci „îndurate", pasionate şi patetice care susură din Grădina Ghetsemani.

„O țară care-şi disprețuieşte elitele", scrie tânărul teolog Mihail Neamțu într-un articol intitulat „Reinventarea elitei", „se afundă în obscuritatea resentimentului"

> [...] Elita depăşeşte, inevitabil, aşteptările comune sau inerția maselor. Întâlnirea cu membrii acestui trup călit în reflexele tradiției este pentru noi, masa, o binefacere. De ce? Pentru că rolul elitei este cel de a exprima cu mai multă limpezime un sens istoric la care restul comunității participă în mod difuz, pasiv.[1]

Cu o astfel de viziune socială, cultura română va înainta teleghidată de oamenii cu telecomanda, iar societatea civilă va fi de fapt un ansamblu de gărzi de corp ale câtorva vizionari. Atâta vreme cât intelectualii români vor continua să confunde piața publică cu templul din care trebuie izgoniți negustorii, umbra unui fals Iisus va pluti imperială peste milioane de ochi închişi şi urechi ciulite.

Această situație prea puțin seducătoare a început să se modifice totuşi în anii 2000, o dată cu o generație care cunoaşte şi apreciază tot mai mult „etica protestantă şi spiritul capitalismului" la fel ca

[1] Mihail Neamțu, *Elegii conservatoare. Reflecții est-europene despre societate şi religie*, Eikon, Cluj, 2009, p. 26.

şi libertatea de gândire de la care se revendică marii gânditori europeni, de la un german ca Nicolaus Cusanus, un olandez ca Erasmus din Rotterdam şi un francez ca Michel de Montaigne la evrei ca Emmanuel Levinas sau Stanley Cavell. Nu a sosit încă ceasul să vorbim despre o nouă „generație" – să numim astfel câțiva eseişti ar însemna doar să intrăm în voia unui clişeu. Nu cred că asistăm la o răsturnare de paradigmă, la un moment crucial în discursul intelectual românesc. Cred doar că, de voie, de nevoie, el se află pe calea deschiderii. Ceea ce va însemna, fără îndoială, restricționarea teritoriului discursului sacru, dar şi, sper, accesul crescut la cultura argumentului.

3. Obsedantele teme

De douăzeci de ani, piața publică de idei din România, limitată oricum, oferă două produse de-acum tradiționale: *anticomunismul* şi *nostalgia creştinismului*.

a) Anticomunismul

Ele merg de fapt mână-n mână, se vând la pachet, dintr-un motiv foarte simplu: comunismul e ateu, deci creştinismul e anticomunist. În distribuirea acestor produse a jucat un rol foarte important afectul. Înainte de 1990, deşi discursul oficial nu era de stânga decât în introducere, naționalismul său evita să facă referire la valorile creştine ale patrimoniului românesc. Culorile drapelului românesc, da, dar vechile blazoane, nu. Ceea ce se încerca era o combinație de autohtonism şi comunism, justificată de aşa-numita deznaționalizare pe care regimul burghezo-moşieresc o promovase şi care ar fi fost stopată de înregimentarea comunistă a României postbelice. Toată lumea ştia că sovietizarea României existase şi reprezentase nu numai crimă şi samavolnicie, dar şi furt. Doar că acesta fusese pasămite prețul plătit pentru independența culturală şi economică a României după 1964. De aceea, Ceauşescu avea nevoie de *brandul* comunism, în lipsa altuia, neutru, pe care descrierile lumii în termeni de politică şi ideologie nu reuşiseră să-l impună. Neputând fi capitalist, Ceauşescu era comunist. Dar nu internaționalist, nu sovietizant, nu liberal în moravuri. În acelaşi timp, Biserica Ortodoxă

era o instituție tolerată. Se oficiau slujbe, se puteau oficia nunți, se puteau chiar filma cununii religioase (am o dovadă în acest sens). Dar marcajele religioase erau interzise în discursul oficial.

După 22 decembrie, Biserica Ortodoxă împreună cu armata au înlocuit repede nevoia socială de protecție, de model şi de autoritate. Politicul a venit tot aici să-şi găsească legitimitatea: naționalismul transilvan şi democrația „țărănistă“ au venit să ia lumină din lumină, unul deturnat grav în favoarea unei clici ceauşiste dovedite repede (oamenii PRM), cealaltă încercând să vândă creanga de aur ca artă în epoca reproductibilității tehnice, dar având de partea sa o experiență concentraționară care îi conferea o indubitabilă superioritate morală: vorbesc despre PNȚCD şi Corneliu Coposu. Numai că lor li s-au alăturat intelectuali care au rămas prizonierii unor fantasme nici astăzi stinse. Ana Blandiana, de pildă, era în anii 1980 autor publicat în manualul de limba română pentru şcoala primară. Avea nevoie Corneliu Coposu de versuri pentru a însufleți masele? Nu ştiu. Acum nici nu mai contează. Rămâne doar imaginea unei renaşteri: în 1990 a renăscut gândirea românească de dreapta, interbelică, masacrată după 1945, dar vie încă, mai ales după etapa eliminatorie a comunismului românesc. Foarte bine. Problema era alta, acum: cum puteai sincroniza o gândire filosofică, teoretică, teologică, întreruptă în 1945, reluată după o jumătate de secol, cu gândirea occidentală care evoluase în tot acest timp?

Răspunsul parțial îl avem astăzi. Cu mici excepții, această sincronizare nu s-a produs încă. O căutăm astăzi, dar dominant a rămas un discurs intelectual care, dacă ar fi fost produs înainte de sovietizarea Europei de Est, n-ar fi fost mult diferit de cel de astăzi. Poate că exemplul cel mai elocvent în acest sens este cel al unui important filosof român, încă în viață, Mihai Şora, încremenit în proiect – şi-n limbaj – de la sfârşitul anilor 1940. *Despre dialogul interior*, carte reeditată în 2008 la Humanitas, a fost scrisă şi publicată în limba franceză în 1948, la Gallimard. După ce absolvise Filosofia bucureşteană în 1938, Mihai Şora pleacă la Paris, unde descoperă filosofia medievală, alături de mari profesori precum medievistul Etienne Gilson sau Bernard Groethuysen, cel care a introdus în Franța hermeneutica germană a lui Wilhelm Dilthey. Primului îi înmâna manuscrisul *Dialogului interior*, iar Gilson îi propunea pe loc un post de cercetător ştiințific. Cartea care avea să apară aşadar la Gallimard investighează, într-o terminologie împrumutată din

fenomenologia germană, dar şi din – poate mai consistent încă – din scolastică, raportul omului cu Dumnezeu trecând prin relația omului cu lumea: cursul unui destin stabilit atât de lume – de ceilalți –, cât şi de ceea ce este dat: de „dincolo". Proiectul: reconcilierea unicității noastre cu cea a condiției comune de muritor, un proiect anti-existențialist, la vremea respectivă important, într-un timp în care Sartre domina, autoritar după 1945, cultura franceză. Mihai Şora, care sprijinise Rezistența franceză şi se bucura de victoria Aliaților, se întoarce în România definitiv în 1948.

Star-sistemul intelectual românesc are, desigur, o cu totul altă calitate decât cel din urmă cu douăzeci de ani. Ceea ce este oficial în cultura română de astăzi – postmodernismul în literatură, conservatorismul în teorie (filosofie şi istorie), asta spus foarte scurt şi simplist – se află foarte departe înainte față de oficialul anilor 1980: protocronismul. Dar nu trebuie să uităm că, pe de o parte, postmodernismul era o temă de dezbatere la lumină în acei ani, în timp ce Heidegger a apărut în prima traducere românească în 1988. În epocă, şi unii, şi alții se aflau, aparent, de aceeaşi parte a baricadei, pentru că atât heideggerienilor, cât şi postmoderniştilor le puteau fi reproşate mortale devieri față de ideologia oficială. La o privire mai atentă, retrospectivă, observăm că ambele curente păstrau, totuşi, o zonă de intersecție cu ideologia oficială: heideggerienii erau post-noicieni, autohtonişti şi, *ad litteram* spus, protocronişti, în vreme ce postmoderniştii, din perspectivă ideologică, puteau fi alăturați voinței de progres pe care o respira discursul oficial de partid. Astăzi, ambele teme pe atunci incipiente, postmodernismul literar şi conservatorismul în primul rând spiritualist, sunt centrale. Fiecare dintre ele înseamnă cu totul altceva, ca valoare de schimb, decât la început. Postmodernismul în literatură e un implicit aproape la fel de natural ca oxigenul din aer. Recuperat de Humanitas, Mircea Cărtărescu devine întruchiparea „literarului" însuşi, în vreme ce Gabriel Liiceanu, directorul editurii, a trecut de la statutul de filosof la cel de scriitor printr-un salt de nivel, confirmând, dacă mai era nevoie, că, în România, literatura bate, în cele din urmă, filosofia. Literarul ca fantasmă este însă, pentru cei care-l practică în chip de reşedință secundară, ceea ce, dacă ar fi apucat să trăiască şi să o cunoască, Roland Barthes ar fi numit-o scriitura burgheză. Literatura a înghițit de mult, în Occident, literarul, pe care între timp l-a depus la centrul de recuperare – elegant, frumos,

convențional –, de unde unii dintre noi l-au cumpărat la rabat şi l-au adus în țară pentru a-l vinde revistelor *glossy* (aşa cum, nu mă feresc să spun, fac şi eu astăzi).

În gândire însă, domină ceea ce s-ar putea numi spiritualism. Ce înseamnă asta? Că intelectualii români continuă să prescrie valoare în afara examenului rațional. Numai că nimeni n-o caută în tezaurul lingvistic al fundamentării democrației şi statului de drept. A fi antimodern – ambivalent, excesiv, autentic(ist), schizoid, radical, intens, „nebun" – nu e condamnabil din principiu. Desigur, poate că devine supărător să pui tot răul social pe seama „progresismului", dar nu se poate contesta: da, antimodernii au şi dreptate. Numai că, transferate din pagină, pânză sau ecran în spațiul public, gândirea lor, limbajul lor, creația lor – devenite activism – sunt imediat deturnate, în contact cu un public aflat, cu mintea cel puțin, în plină modernitate, supusă dorinței de valori tari, de adevăr, de frumos, de eternitate, de fericire, de definitiv.

Tensiunea care s-a creat, în ultimii ani, între discursul intelectual modern (cuprind aici şi antimodernul) şi cel postmodern (dar nu în literatură) este expresia tensiunii dintre două zeitgeist-uri care nu pot conviețui. Şi din care nici unul nu cîştigă tot, în momentul de față. Avantajul discursului intelectual modern este recursul la fundament şi fascinația exercitată de alura lui de operă – de coerența lui epică (cu personajul negativ, omul recent). Pe de altă parte, oricine este dispus să gândească critic nealiniat criticismului marxist, de pildă, şi nici celui moralizator, conservatorist, ştie că e singur. Acest discurs nu are încă, în România, nici un fel de susținere instituțională. Desigur, el va deveni, mai devreme sau mai târziu, vizibil. Dar acum, când e minoritar, acum trebuie să se facă auzit. Acum, fața lui poate fi publică fără teama de calomnie. E încă tânăr. Mai târziu, el va rămâne autentic doar în bucate[1]: în fragmente de „supraviețuiri".

Curajos, apoi entuziast, anticomunismul a ajuns astăzi cel mai comod discurs intelectual. A scrie din postura anticomunismului e la fel de simplu ca a conduce pe bulevard fără nici o maşină prin preajmă. E mult mai greu să-l redescoperi, să zicem, pe Marx, un gânditor inconturnabil al modernității, care i-a fascinat sau măcar intrigat pe toți intelectualii de pretutindeni – până şi pe formalistul

[1] Aşa cum spui „sarea în bucate".

Paul Valéry. Există un conflict de dispoziții în câmpul culturii române, între cei care văd în comunism o realitate tare, rea, absolută, care contaminează tot ceea ce intră în contact explicit cu ea (respectiv „stânga", dar nu și naționalismul, de pildă, sau un anume ton sentențios) și cei care, mai tineri fiind, își pot asuma distanța de la care comunismul poate fi gândit, iar poveștile lui (anabazice sau catabazice) deconstruite, subvertite.

Există apoi un stil al discursului intelectual românesc. Tema ar putea fi pretextul unui studiu inspirat din *Gradul zero al scriiturii*. Studiul lui Barthes din 1953 preia din scrierile occidentale interbelice sau imediat postbelice exemple de discursuri al căror „grad zero" este un fel de reducție transcendentală, un discurs aflat dincoace de toate încărcăturile ideologice care costituie criteriul clasificării „scriiturilor". Probabil că rolul intelectualului din orice societate ar fi reamintirea, niciodată obositoare, a imposibilei neutralități a limbajului, dincolo de care orice discurs trebuie să-și conțină critica. Departe de această atenție, intelectualul român, apărut mereu pe piață ca operă colectivă la care el încuviințează și arareori ca devenire individuală conștientă de fiecare moment al ei, ignoră fenomenalitatea limbajului, angajându-se în acte de autocelebrare prin celebrarea limbajului pe care el îl întrebuințează. Discursul lui apare astfel ca obiect al contemplației în mod invers față de cel al scriitorilor „transcendentali", ca Samuel Beckett, care refuză metafora. El nu arată cititorului de unde începe limbajul[1], ci unde el se termină ca fapt omenesc și trece la un alt nivel, care nu dezvăluie, ci intensifică o dorință de posesie ce stă la baza oricărui fetiș și pe care capitalismul emoțional nu pregetă s-o exploateze. Între titluri românești ca *Zbor în bătaia săgeții, Despre limită, Sarea pământului, Minima moralia* (la Andrei Pleșu avem de-a face cu o

[1] Cu toate că Gabriel Liiceanu a întreprins o „peratologie", care ar fi putut avea rol fondator, conform acestui enunț dintr-un extrem de dens studiu despre fenomenologia sublimului al lui Virgil Ciomoș: „În mod paradoxal, tocmai lipsa unei experiențe transcendente este cea care ne deschide accesul *a posteriori* (într-un sens secund) la ideile transcendentale *a priori* [...]. Căci, după Kant, doar limita – *die Grenze* – sau, mai bine, pasajul la limită poate să ne de-limiteze și, prin urmare, să ne de-finească" (Virgil Ciomoș, *De la experiența sublimului la starea de excepție*, Paideia, București, 2006, p. 100). Este cea mai frumoasă definiție dată definiției, ca de-finiție. Or, se pare că limita pe care vrea s-o comunice scriitura intelectualului român, sau vocea lui, este tocmai cea transcendentă, care închide pentru a poseda, așa cum luminile se sting în sala de proiecție pentru ca spectatorul să uite de prezența lui acolo.

conştiinţă mai acută a sfârşitului narativ al modernităţii) şi titluri de cărţi europene ca *Bule*, *Literatura fără vlagă*, *După finitudine*, *Hituri*. *Filosofia tonomatului*[1], *Raţionamentul ursului* (ale unor autori diverşi ca Pierre Jourde, Quentin Meillasoux, Peter Szendi, Vincent Descombes) există o diferenţă de abordare, de ton, de spirit mult prea evidentă pentru a putea scăpa nedumeririlor. Şi mai ales o tehnică diferită de punere în lumină a cuvintelor din perspectiva cunoaşterii. Vlagă, hit, tonomat, urs sau „finitudine" (ca aluzie la un termen des întrebuinţat deceniile trecute de filosofia franceză) – iată cuvinte uzuale care, intrate în combinaţie cu termeni abstracţi, pot spera la producerea acelei uimiri născătoare de întrebări, deschise, care este de fapt motorul oricărei „situaţii transcendentale" în care cititorul, pus în faţa sa, a felului în care funcţionează propriul intelect, accede la straturi mai adânci de semnificaţie. La antipozi, *Apel către lichele* este probabil unul dintre titlurile cele mai umorale de care e în stare un filosof în exerciţiul dorinţei de putere[2]. Gânditorii români cei mai cunoscuţi scriu într-o paradigmă romantică, dar nici măcar la marginile ei, pentru a o revela în fenomenul ei, ci presupunând-o ca dat. Modernă, desigur, în sensul tare al cuvântului. Discursul lor din 2009 afişează aceleaşi teme precum cel interbelic: natura românismului, minoratul cultural ca frustrare destinală cu consecinţe psihedelice, liderolatria, redarea demnităţii credinţei şi, în general, a sacrului, existenţa umană în modernitate ca ontologie a limitei, un întreg discurs care duce de la Mircea Eliade la Dan C. Mihăilescu şi de la tânărul Emil Cioran la Horia-Roman Patapievici. Pe de altă parte, atunci când vine vorba despre spirit ludic, mulţi dintre cei care îl manifestă, ca jurnalişti mai ales, îl supralicitează. O carte cu titlul *Filosofia tonomatului* poate fi foarte serioasă. Această articulare, între relaxarea tonului şi tensiunea analitică a gândirii, este absentă dintr-o Românie intelectuală nevrotică.

Astăzi, însă, întrebările la care trebuie să răspundă intelectualii, câţi mai sunt, nu mai seamănă cu cele din 1990. Mai ocupă ei astăzi spaţiul public? E sănătoasă societatea care are nevoie de ei?

---

[1] Titlul original este *La Philosophie dans le juke-box*, Minuit, Paris, 2008.

[2] Putere ca *Vermogen*, capacitate de a depăşi, şi nu *Gewalt*, putere „care poate înfrânge chiar şi opoziţia a ceea ce posedă forţă", adică, în termeni psihanalitici, poate înfrânge rezistenţa. Datorez această distincţie tot lui Virgil Ciomoş, *op. cit.*, p. 116.

Sunt ei capabili şi apți, descurajându-şi fantasmele, să o ajute? E drept, din 1990 încoace, mințile noastre s-au obişnuit să conteze pe o tot mai redusă anvergură a problemelor publice. Între 1990 şi 2009, ne-am dat seama că locul adevărului, dacă va fi fiind vreunul, nu se găseşte în piața publică, nu în politică, nu în puterea sublunară. Dacă acel loc există undeva, el se refuză prin definiție oricăror indicatoare rutiere. Între domnia eticului şi cea a esteticului, vreme de douăzeci de ani, discursul intelectual n-a încetat să-şi reducă volumul. Pentru că nu încetează să-i privească pe tot mai puțini dintre noi. Din ce în ce mai mult, acest discurs nu face decât să răspundă unor pulsiuni interioare, mimetice sau anti-mimetice, ratându-şi astfel mesajul. Discursului intelectual i se aplică în mod adecvat o psihocritică, nu o critică filosofică. Cuplul etic-estetic supraviețuieşte unor revizuiri de raport interminabile. De la domnia eticului, din primii ani 1990 – când a scrie poezie sau a protesta în piața publică însemna să activezi spiritual şi social, indiscernabil –, am trecut, pe nesimțite, în domnia esteticului înțeles ca entertainment (şi nu în sensul filosofiei germane, desigur), când ceea ce spui nu are nevoie de adecvare cu realul pentru a atrage adeziuni, ci de o îmbrăcăminte sonoră şi stilistică şocantă: Valentin Stan şi Traian Ungureanu, fiecare dintre ei adresându-se unor domni care-i asistă, de aproape sau departe (Mihai Gâdea sau Traian Băsescu), fac spectacol mai degrabă de dragul „artei" decât de cel al adevărului.

Nu e greu de observat: democrația capitalistă exacerbează dorința, pentru a creşte consumul. Tot, dar tot ce se află în spațiul public, este de vânzare. Chiar şi spațiul public în sine. Discursuri, metadiscursuri, orice se produce în societatea noastră are, din construcție, un loc prevăzut pentru înscrierea codului de bare. Conştiința relației producător-receptor – acesta din urmă devenit client – respinge astăzi entuziasmul intelectualilor care, în 1990, se puteau închipui creatori de conştiințe. Societatea de astăzi este, aşa-zicând, fără autor. Mentorii s-au privatizat. Dar, spre deosebire de înțeleptul spațiu public anglo-saxon, unde noțiunea de intelectual apare hilară, în România, ca şi în Franța, de altfel, intelectualul public nu-şi acceptă încă statutul de angajat privat. E o chestiune de ani până când intelectualul public va dispărea, va putea funcționa ca jurnalist, în regim privat, dar cuvântul lui va viza un segment de public pe care marketingul de presă îl va fi stabilit de la bun început.

Astăzi, intelectualul public nu mai este altceva decât un efect de brand. *Idei în dialog*, *Dilema veche*, Andrei Pleşu, H.-R. Patapievici, Gabriel Liiceanu, aceste cuvinte fac valuri, aşa cum Constantin Noica reuşea în anii 1980. Un brand, cel intelectual. Pe de altă parte, criticii lor încep la rândul lor să devină brand, preluând prin efect de bumerang din imaginea celor pe care-i critică. Ei sunt aşa-zişii „stângişti", pe care unii îi înjură, alţii îi încurajează, la fel cum fac cu ceilalţi, cu „boierii minţii". Încercarea de a ieşi din acest sistem de branding nu pare o treabă uşoară astăzi, când clientul aleargă după marcă, nu după conţinut (acesta din urmă fiind un efect de marcă, nu invers). În cursul său despre *Neutru*, Roland Barthes vorbeşte, la un moment dat, despre diferenţa, greu sesizabilă, dar esenţială, dintre „*ni-ni*"-sme („nici-nici"-isme) şi „neutru". Neutrul nu este o atitudine de tipul „nici-nici", pentru că nu se aşază în jilţul de judecător. Aşa cum scrie Lezsek Kołakowski, citat foarte oportun în manşeta unui număr din *Idei în dialog*, „filosoful modern care n-a avut niciodată sentimentul c-ar fi un şarlatan are o minte atât de superficială, încât probabil nu merită să-i citeşti opera".

În acest context, există două tipuri de intelectuali: cei care recunosc că au acest sentiment şi ceilalţi. Dar nu-i mai puţin adevărat că neutralitatea, în sensul existenţial, stoic, pe care i-l dă Barthes, nu poate fi dobândită dintr-o dată, în lipsa experienţei excesului (excesului de încredere totalitară în adevărul propriilor afirmaţii). Ceea ce se pierde prin elocuţia „neutră" este drama, epica, coerenţa care vinde „adevărul". Ce-ţi rămâne să scrii când nu mai spui o poveste? Această întrebare şi-a pus-o Lyotard, dar el însuşi i-a dat un răspuns epic. Gânditorii care s-au abţinut de la poveste – sau de la contra-poveste – sunt, în secolul XX, foarte puţini. După Nietzsche, poţi înşira: Georg Simmel, Ludwig Wittgenstein, Stanley Cavell, uneori Emmanuel Levinas, Paul Ricœur (filosoful care a înţeles miza de a gândi împreună adevărul, povestea, identitatea şi moralitatea ca dimensiuni explicite ori implicite ale oricărui limbaj artistic sau al ştiinţelor umane), Michel de Certeau, Leszek Kołakowski. Puţini sunt cei care se încumetă să coboare în neutru, refuzând povestea sau contrapovestea. Să remarcăm, însă, că mulţi dintre ei au devenit sceptici după experienţa excesului. Puţini au avut de înfruntat suferinţa unei lucidităţi monolitice, neîntrerupte, aşa cum, poate exemplar pentru modernitate, o ilustrează Samuel Beckett.

De altfel, nici eu nu-mi propun să refuz povestea, în primul rând din rațiuni de ordin editorial. Nu vreau însă, prin povestea pe care o spun aici, să dezvălui nimic de ordin ontologic, ci să descriu, cu ajutorul câte unui exemplu recent, câteva dintre componentele brandului „intelectual român", pornind de la cele două produse lansate pe piață: anti-comunismul şi pro-creştinismul.

În România, povestea intelectualului public se află în fața unui nou început. Se caută încă gânditori, dar cu condiția să ştie să-şi povestească gândurile. Capitalul de idolatrie al culturii române este, în toate domeniile, de la poezie la prostituție, încă foarte mare. Atunci când, pe vremea lui Ceauşescu, manifestarea idolatriei a fost drastic restricționată, ba mai mult, deturnată, exploatată până la indiferență, până la silă, acest capital a dospit. Voievodul nu era Ceauşescu, dar promovarea lui ca voievod a reuşit să sedimenteze în imaginarul colectiv conturul unui loc – sacru – pe care toate generațiile de după 1989 l–au căutat: în religie, în anticomunism, în figurile istorice, în „memorie", pretutindeni se simțea nevoia unei figuri excepționale. Apoi, treptat, setea de idol pare să se fi domolit. Doar nevoia de poveste – de poveste care să consacre un erou, o intrigă adevărată şi figura inamicului – a rămas. Ea s-a rafinat, desigur, de pe vremea lui Pavel Coruț şi a teroriştilor misterioşi. Între timp, ne-am racordat şi noi la imaginarul paranoic mondializat, putem gândi la scară globală, dar tot figurile locale rămân stăpânele minților noastre prea puțin sensibile la ceea ce nu există între granițele româneşti.

În literatură, în politică şi în viața cotidiană, nimic din ceea ce nu ia forma poveştii, cu eroi şi intrigă, nu atrage, nu solidarizează, nu interesează. Or, gândirea nu mai este, de mult – şi mai ales în era fizicii cuantice şi a skate-boardului, a navetelor intercontinentale şi a identităților fluente – o poveste. Este o reflecție asupra poveştilor spuse, aşa cum romanul lui Lawrence Sterne *Viața şi opiniile lui Tristram Shandy*, din secolul al XVIII-lea, apare ca prima operă literară modernă prin manifestarea teribilei îndoieli pe care ți-o dă concomitența actului şi a conştiinței producerii lui. De aceea, poate, adevărul nu se mai spune la fel ca altădată. Nu înseamnă numaidecât coerență, iar dinamica lui n-are ritmul prozodiilor cunoscute. Dreapta, stânga, valoarea literară şi adeziunea estetică, femeia şi bărbatul, distincțiile structurante ale felului în care înțelegem noi lumea au semnificații multe, dar stinghere, trecătoare, punctuale,

instabile – ele *sună* mai mult decât *spun*, iar materia devenită obiect al cunoaşterii nu este ceea ce *vor* ele să spună, ceea ce *vor* ele să fie, ci de cele mai multe ori ceea ce manifestă ele *fără să ştie*, ceea ce fac ele *fără să-şi dea seama*, aidoma acelei *mute eloquence*...[1] sau acelor *paroles muettes* ale lui Jacques Rancière[2] care curg, abia sesizabil, ca lichidul din glandele sudoripare. Ele reprezintă o mină de aur pentru cine ştie să culeagă ceea ce ele risipesc, să raționalizeze ceea ce e act ratat, să interpreteze ceea ce e invizibil. Despre originea acestor cuvinte mute vom încerca să vorbim, despre ceea ce, dincoace de prezența lor ca brand, se exprimă prin ele; despre ceea ce ele ascund, dacă vreți, îndărătul acestor zgomote neîntrerupte în care „boierii" şi „oierii", ca şi „multiculturaliştii" şi „reacționarii", se ceartă.

Dacă ar fi să încercăm să discriminăm între ceea ce e legitim să gândeşti şi ceea ce se gândeşte din inerție, am spune că există, pe de o parte, cei care pretind să confirme cu fiecare enunț principiul identității, „A egal A", şi cei care ştiu, dar degeaba, pentru că nu reuşesc prea uşor să convingă, că A nu e niciodată, comunicat, **acel** A. Ultimii ar fi cei care încearcă să arunce o privire dincoace de aceste antiteze care angajează toate energiile intelectuale din spațiul public românesc. Sunt cei care ştiu că nu ştiu, pentru a evoca originea posibilității cunoaşterii. În România de astăzi există nu situații, ci locuri şi voci pentru care A egal A – grele de acces – şi locuri în care propoziția „A nu e niciodată, pentru receptor, acelaşi A ca pentru emițător" este văzută mereu ca o agresiune asupra principiului identității, fie din complex sau din frustrare, fie dintr-o orbire atât de tipic intelectuală.

În douăzeci de ani, în gândirea românească s-au schimbat prea puține. Factorii Puterii rămân în continuare mult prea puternici pentru a nu învinge eventualele tentative de a sparge monopolul unui discurs oficial de cunoaştere. Vestea cea nouă este că, în chiar

[1] „Elocința mută a dispunerii culorilor pe paletă, a pensulelor şi a altor instrumente pe care un artist dintr-o anume perioadă le-ar fi întrebuințat [...]" (Stephen Greenblatt, *op.cit.*, p. 231). Noțiunea de „rezonanță" este un atribut epistemic pe care discursul *new historicism* este chemat să-l recunoască şi să-l exploateze la toate obiectele pe care le tematizează.

[2] Jacques Rancière, *La Parole muette*, Hachette, Paris, 1998. Dintr-o perspectivă cronologic şi conceptual diferită, dar metodologic asemănătoare, filosoful francez ajunge la aceeaşi concluzie: lucrurile vorbesc. Dacă are cine (o conştiință) să le asculte şi să le reprezinte discursul, atunci ele devin fapte de cultură.

critica din perspectiva polilor de putere pe care o aduc monopolului unui discurs oficial de cunoaştere, am devenit deja desuet. A schimba ceva nu mai înseamnă acum a echilibra o balanță cu talerele aflate pe acelaşi nivel, de o parte şi de alta a unei unități de măsură. A schimba înseamnă a recunoaşte în primul rând că monopolul aparține acum discursului-marfă, şi nu gândirii, oricare ar fi ea. La douăzeci de ani după ce discursul intelectual românesc s-a putut reconstrui, arhitectura lui e deja istoricizată. Nu vor veni alți intelectuali publici, mai buni, în locul celor care au acumulat prestigiu şi putere în ultimii douăzeci de ani, pentru că locul lor, care presupune un cult spiritual underground, a dispărut. Ei nu mai pot, astăzi, decât să aştepte să cadă de pe scaunul cu lemnul ros care a fost făcut pentru ei. Aceste scaune se vor distruge şi nu vor fi înlocuite cu altele. O societate matură îşi gestionează propriile rețele culturale private, fără să le confunde cu cele publice. O societate infantilizată, dar democratică, este cea care, confundând publicul cu privatul, nu o face decât în măsura în care privatul poate fi transformat în marfă imediat vandabilă. Dar în nici unul dintre cele două cazuri, critica limbajului sau expunerea lui drept cod al ireprezentabilului nu mai pot deveni centrale în spațiul public. Filosofii noştri cunoscuți ignoră irumperea cotidianului în discursul teoretic – temându-se de frivolitate! Ei refuză să gândească postcomunismul altfel decât ca pe un proces al cărui judecători sunt – iar aici implicarea politicului în discurs este atât de mare, încât probabil că nici nu se mai pune problema de a gândi postcomunismul, doar de a-l afirma ca pe anticomunism.

Discursul anticomunist n-a fost, la noi, unul în mod esențial democratic; valențele sale spiritualiste l-au marcat puternic după 1989, în mod simetric față de spiritualizarea discursului protocronist pe vremea României comuniste din epoca Ceauşescu, atunci când „a gândi comunist" nu mai însemna a gândi emancipat de efectele „opiumului" religios, critic şi rațional, ci entuziast-patriotic, mitologizant, rural-metafizic. De fapt, nu era vorba de a gândi, ci de a simți – iar în această preeminență a simțirii asupra gândirii domina dimensiunea romantică a modernității româneşti comuniste. De la „romantismul revoluționar" – sintagmă care dă titlul unei lucrări a lui Charles Maurras, în 1922 (*Romantism şi revoluție*), iar despre reacționarismul maurrassian nu mai trebuie vorbit – la interpretarea în cheie romantică a acordului dintre țăranul comunist,

eliberat, şi natura naţională ca expresie a libertăţii la (de pildă) un protocronist ca Ion Dodu Bălan, anii 1970 şi 1980 au însemnat în cultura română oficială o simbioză de neînchipuit cu două-trei decenii mai devreme între câteva valori tari: libertate, suveranitate, *Führerprinzip*, natură, naţional.

Or, anticomunismul românesc s-a vrut, imediat după 22 decembrie 1989, printre altele, o întoarcere la bunătatea sufletească a omului credincios. Această investiţie religioasă a anticomunismului a avut utilitatea ei politică înainte de 1996, dar s-a dovedit repede o farsă. Ion Iliescu a fost înfrânt în alegerile din 1996 nu numai pentru că fusese *aparatchik* comunist şi chemase minerii să facă ordine în Bucureştiul dintr-o dată periculos de radical, dar şi pentru că nu credea în Dumnezeu. Pentru a supravieţui momentului de entuziasm din 1990, discursul anticomunist nu trebuia să cadă în capcana de a înlocui o valoare tare – ideologia răului – cu alta, la fel de tare, la fel de puternic învestită moral (Binele), tocmai în virtutea experienţei istorice recente, care confirma degradarea oricărei valori morale în momentul racordării ei la discursul politic. Faptul că, totuşi, în România exista o sete, greu de imaginat astăzi, de libertate, suveranitate, lider, natură şi naţional dovedeşte retrospectiv că, mai întâi, Ceauşescu a intuit bine „posologia maselor" în primii ani de putere, dar şi că, pe de altă parte, Revoluţia n-a schimbat, în primă instanţă, nimic în mentalul colectiv de profunzime. Anticomunismul a fost, de fapt, ocazia ratată de a gândi lumea în afara binomului bine-rău, fără patos, raţional şi moderat.

Anticomunismul românesc a fost antimodern – ceea ce este oricum redundant – la nivelul elitei şi confuz la nivelul aşa-zisei societăţi civile. Atâta vreme cât ne cantonăm în anti-comunism, nu putem afla ce e non-comunismul. Iar non-comunismul n-are un raport privilegiat cu Marx, ci cu un mod de gândire de mediocritatea căruia ne-am temut întotdeauna. Cultul personalităţii activat în jurul lui Nicolae Ceauşescu n-a dispărut după 1989. El s-a scindat, pe de o parte, într-un contra-cult, vădit de celebrele sintagme „odiosul dictator" şi „sinistra lui soţie", recognoscibilă în sonoritatea lor gotică, gata de a fi recuperate, vreodată, de cultura pop a zilelor noastre. Pe de alta, este vorba despre dorinţa de a repercuta acest cult asupra unei personalităţi care să-l merite şi care, prin calităţile ei, să ne răzbune umilinţa de a fi participat la cel mincinos de până atunci. 1990 a fost mai degrabă momentul unei restaurăţii, în

care adevăratele valori erau chemate la lumină, iar adevărații ticăloşi erau chemați să recunoască şi să se ascundă (vezi *Apelul către lichele*, titlu care nu pune la îndoială partajul între adevăratul bine şi adevăratul rău, ale căror imagini se pot reproduce aproape fractalic în opoziția anti-comunism *versus* comunism). Pentru unii, Iliescu, pentru alții, adevărații intelectuali au reprezentat, după 22 decembrie, adevărații idoli de care ochii, urechile şi memoria noastră aveau nevoie. Ceea ce s-a întâmplat cu discursul anticomunist după 1992, apoi după 2000, a fost ceea ce Bronisław Baczko numeşte „o inversare a relației cu timpul"[1], în studiul său despre revoluționarii surghiuniți în urma eşecului revoluțiilor naționale din 1848. Prezentul acestora din urmă este, ca şi cel al anticomuniştilor de după comunism, un interval între promisiunea trecutului recent, făcută, dar neținută, şi victoria viitoare, care trebuie asigurată prin întreținerea memoriei hecatombei comuniste. Prezentul apare, astfel, încă mai tensionat decât trecutul, pentru că el se înscrie într-o curbă a iminenței: aş putea fi liber, dar nu sunt; pot să spun ce e binele şi răul, dar nu sunt lăsat să-l fac pe primul şi să-l pedepsesc pe al doilea. Prezentul postcomunist – sau criptocomunist, după alții – este direct racordat la istoria interbelică, întreruptă şi strivită de cizma societică. A fi anticomunist nu este numai o datorie, dar şi marca singurei adecvări posibile la durata naturală a istoriei, pe care comunismul a spart-o în plină evoluție. Ca şi cum lumea s-ar fi oprit vreme de cincizeci de ani, anticomunismul se proclamă singura acțiune sanitară a gândirii şi memoriei, dreaptă şi adevărată, de la care poate porni activitatea de recuperare a valorilor dizolvate de violul comunist, adică religie, patrimoniu cultural, civilitate şi caritate.

Un sacru, devenit caduc, este înlocuit, în 22 decembrie 1989, cu un altul. În principiu, noul sacru e cel bun: democrație, alegeri libere, economie de piață. În detaliu, distanța dintre real şi principiu e incomensurabilă, iar în profunzime, păstrarea unui loc (cald) pentru sacralitate colectivă de orice fel înseamnă blocaj. Primul pas pentru ieşirea din el ar fi fost recunoaşterea nevoii de un astfel de loc, ca nevoie colectivă şi individuală, urmată de gândirea posibilității unui sacru colectiv de anvergură națională. În felul acesta, anticomunismul ar fi putut deveni altceva, diferit de registrul gândirii

[1] Bronisław Baczko, „Revoluționarul", în François Furet (coord.), *Omul romantic*, Polirom, Iaşi, 2000, p. 289.

duale. 2000 putea fi anul în care ultimele iluzii ale înscrierii anticomunismului într-un militantism moral absolutist trebuiau să dispară. După ce ai de ales un preşedinte dintre doi foşti apropiați, mai demult sau mai recent, ai lui Ceauşescu, trebuia să fie evident că discursul anticomunist cere o remaniere majoră, îndrăznesc să spun axiologică. El trebuia să se transforme într-un discurs direct, tranzitiv, pragmatic, deschis către orice fel de critică, inclusiv a sa proprie. Acest moment a fost ratat. Şi, de atunci, discursul anticomunist moralizator a fost supus unor critici tot mai numeroase, care l-au izolat şi l-au transformat într-un simplu fetiş. În manieră – în marfă, în cele din urmă. Anticomunismul a început să circule ca valoare de schimb: comercială, până la un punct, apoi politică. Din scop în sine, a devenit un mijloc. Traian Băsescu n-a putut decât să fie încântat de această nesperată ocazie de a-şi putea câştiga un electorat altminteri dedulcit la discursuri subțiri, şi a profitat de ea atunci când a condamnat oficial comunismul, într-un moment în care, în fine, acest lucru nu mai costa nimic, dar aducea foarte mult. Susținerea sa de către o parte a elitei intelectuale de la noi – câştigul major – n-a făcut decât să evidențieze, iar, nevoia funciară a promotorilor anticomunismului moral de valori tari. Acesta este momentul în care Vladimir Tismăneanu intră în aeropagul elitei – ceea ce, din perspectiva modernizării discursului intelectual românesc, e mai degrabă bine. Doar el însă n-a putut, poate şi pentru că se va fi simțit strivit de personalitatea grupului în care a intrat, schimba datele discursului anticomunist românesc. Nici n-ar fi avut motive, poate: poziția sa instituțională şi prestigiul său sunt acum mai bune decât au fost vreodată.

Pentru a-şi prelungi viața, discursul anticomunist avea nevoie de duşmani. Aceştia, rând pe rând, s-au retras din politică sau au devenit minori. A apărut, însă, în schimb, timida încercare a unor tineri intelectuali, stângişti sau nu, de a lansa pe piața de idei şi de scriitură un alt tip de discurs. Mai relaxat, mai pragmatic, mai terestru, mai cinic poate. Poate chiar mai tulbure, ceea ce nu-i rău. Aşa au ajuns câțiva dintre intelectualii noştri anticomunişti să se afirme ca antimarxişti, într-un duel mai degrabă butaforic, în care nici unii, nici alții nu cunosc armele şi întrebuințarea lor: nu-l cunosc pe Marx. Până la o primă lucrare românească despre Marx, contemporană, care să aibă ambiția de a critica modernitatea dintr-o perspectivă niciodată adoptată explicit de vreun gânditor

român în afara intenţiilor propagandistice, trebuie să ne mulţumim cu un maxism şi un anti-marxism de cafenea. Nu există intelectual român anticomunist care să nu fi atras atenţia asupra imposturii gândirii marxiste, deşi exegeză marxistă în limba română aproape nu există.

b) Nostalgia creştinismului

După 22 decembrie 1989, anticomunismul a evoluat dimpreună cu ortodoxismul. A fi anticomunist însemna să fii credincios, pentru că a fi anticomunist nu putea fi doar o opţiune raţională, politică sau ideologică, ci era o alegere etică vitală. Era mai puţin important – ba chiar superfluu, pentru că informaţiile lipseau – dacă eşti „de dreapta" sau „de stânga", a fi anticomunist însemna, înainte de orice, a fi bun. Bun creştin.

Şi totuşi, din punct de vedere raţional – o perspectivă lipsită, atunci, de persuasiune, ocultată aşadar –, a fi anticomunist şi adept al ortodoxiei şi ortodoxismului ar fi putut să apară paradoxal. Aici intervine o confuzie, de care cineva a ştiut să profite: cea între credinţă, dogmă, tradiţie, pe de o parte, şi instituţia BOR, pe de alta. Cine a profitat? Ultima. Aceeaşi Biserică, cea Ortodoxă Română, care a susţinut, măcar în parte, comunismul şi regimul ceauşist, s-a trezit destul de brusc de cealaltă parte a baricadei, ca instituţia prin excelenţă noncomunistă, ba chiar, prin menirea ei spirituală, anticomunistă. Şi asta dintr-un motiv foarte simplu. În teorie, comunismul este laic, progresist, aflat în slujba eliberării omului, prin luminarea propriei conştiinţe. În practică, refuzul de a reconsidera omul ca fiinţă duală – şi ideea că singură conştiinţa poate învinge inconştientul – face ca aceste idealuri să devină adicţii cărora comunismul le-a căzut prizonier. Comunismul nu se mulţumeşte însă să se considere laic – pentru că au existat forme de „religiozitate laică", aşa cum arată André Vauchez într-o carte din 1987[1] –, ci, dacă deja n-a intrat pe fereastră ceea ce tocmai a ieşit pe uşă, chiar ştiinţific[2].

[1] *Les laïcs au Moyen Âge*, Cerf, Paris, 1987.

[2] Regimurile comuniste au făcut greşeala, printre altele, de a se revendica de la Marx, dar de a-l respinge pe Freud. Un asemenea anacronism nu putea să nu coste, în cele din urmă, decisiv.

„Umanitatea“ trebuia să devină un concept ştiinţific, iar obiectul de cunoaştere „om“ – ceva ce nu putea fi atins decât prin experimente concrete şi observare directă. Altminteri de ce, de pildă, experimentele doctorului Kensey publicate în două cărți celebre, în 1948 şi 1953, ar fi fost supuse, printre altele, acuzației de a servi comuniştilor? Or, comunismul n-a fost decât numele unei ideologii absurde în practica sa, prin care o religie canonică tradițională a fost înlocuită, violent, cu o doctrină-expedient lipsită de suflu şi har, dar în care mulți au văzut tocmai duhul absent. Comunismul ceauşist a fost, am convenit, neo-romantic. În acest model ideologic, creştinismul, care, oficial, era acuzat pentru caracterul său halucinogen, îşi avea locul său: el concura la păstrarea ordinii. Comunismul românesc a avut foarte puțin de-a face, în practica sa, cu stânga. În materie de economie, desigur, a fost vorba despre o stângă agresivă. Dar dincolo, în cultură, tot ceea ce înseamnă liberalism stângist, relaxare a moravurilor, liber acces la juisanță etc. a fost eliminat. Comunismul românesc a fost o combinație paradoxală – pentru unii – de economie redistributivă şi cultură conservatoare. Ortodoxismul, protocronismul, românismul sunt toate trei fețele comunismului românesc, unde nu întâmplător un filosof precum Constantin Noica a fost promovat drept eminescolog, unde metafizicul Nichita Stănescu a rămas o emblemă şi unde Adrian Păunescu a reuşit să facă din Ştefan Hruşcă, astăzi cel mai celebru interpret de colinde în limba română, vedeta cenaclului său, cenaclu în care bardul putea recita un poem ca *Moş Crăciun şi Moş Gerilă*, cu condiția, desigur, de a nu-l uita pe moşul moşilor, Nicolae Ceauşescu. Ideea că, de fapt, protocroniştii – un Mihail Diaconescu, de pildă, autor al unei masive *Istorii a literaturii daco-romane*[1] – ar fi reprezentat opoziția la comunism nu e corectă decât în teorie. Pentru că, atâta vreme cât Ceauşescu însuşi se situa în capul galeriei de regi şi voievozi români, de la Decebal la Cuza, e limpede că intenția sa nu era aceea de a face tabula rasa din trecut, ci de a-l resuscita. Conform comunismului ceauşist, istoria glorioasă a românismului a fost întreruptă doar de domnia Hohenzollernilor, începând cu 1866 până în 1944, iar acum, adică începând cu 1944 şi, mai ales, cu 1965, asistăm la o restaurație, nu la o revoluție. Sceptrul înmânat lui Ceauşescu în 1974 confirmă caracterul restauraționist al

[1] Din 1999.

comunsmului ceaușist: după o pauză de aproape un secol, România s-a „întors la ea", pregătită, în sfârșit, să intre în istorie, așa cum i se promisese de către Destin. Casa Poporului face parte din arhitectura sacră a voinței de istorie, ca și încercarea lui Ceaușescu de a obține Nobelul pentru Pace, în anii 1980, ca și lichidarea datoriei externe și, poate nu în ultimul rând, ofensiva fără precedent a limbii române asupra a tot ceea ce era limbă străină.

Virajul ortodoxist de după 1989 a fost totuși normal. De ce? Pentru că acest cadru de sacralitate autohtonistă deschis de ceaușism n-a fost deloc susținut prin cultivarea unor conținuturi. Societatea trăia la limita supraviețuirii, așadar politica românistă a fost percepută ca o falsificare. Dar numai pentru moment. Nevoia de istorie a românilor fusese foarte bine înțeleasă de Ceaușescu, pe de altă parte. Doar că a fost supralicitată. După 1989, Iliescu a lăsat-o să se manifeste, a încurajat-o mai mult sau mai puțin explicit, dar nevoia de valori spirituale tari a fost cea care, printre altele, l-a adus la putere în 1996 pe Emil Constantinescu. După care, știm, am intrat în altă etapă, cea „postmodernă", a secolului XXI.

După anul 2000, însă, lucrurile s-au schimbat. Societatea s-a deschis, generațiile au început să se schimbe (dovadă acest text al meu...). Societatea a început să se atomizeze. Soluțiile holistice n-au mai fost soluții, au rămas la stadiul de retorică – sau, altfel spus, soluțiile holistice au rămas soluții de nișă, în vreme ce tot ceea ce era afirmat ca soluție de nișă devenea practic invizibil. Trăim într-o lume în care adeziunea se obține mai greu decât înainte, în care avem de muncit tot mai mult pentru a obține tot mai puțin din bazinul social de afect. Este normal ca problema creștinismului, a de-corporalizării Bisericii și a uitării tradiției să continue să preocupe. Dar, cu luciditate, oricine își poate da seama că miza acestei teme nu este socială, ci aparține cunoașterii, care, abia ea, are o miză socială. Trebuie mai întâi ca societatea să știe, abia apoi unii membri ai ei pot să creadă, nu invers. Un credincios dezinformat e mai izolat social decât un informat ateu. Or, într-o concluzie celebră, *Nihil sine Deo*, trasă de Horia-Roman Patapievici în *Omul recent*, această preeminență este pusă la îndoială. E o concluzie interpretabilă, de bună seamă. *Nihil sine Deo* afirmă nevoia de principiu, cu care trebuie să fim de acord. *Nihil sine Deo* poate însemna și „nimic la întâmplare", în măsura în care hazardul reprezintă timpul ateu. Dar aceasta este

interpretarea fericită. Pentru mulți, însă, mottoul familiei regale de Hohenzollern înseamnă altceva: primatul credinței asupra cunoaşterii ştiințifice; a Cuvântului asupra vorbelor, a spiritului asupra corpului şi a invizibilului asupra vizibilului. Să-i spui unui om proaspăt ieşit din închisoare, care n-a făcut toată viața decât să execute ceea ce i se spunea, care a avut toată viața de reales un secretar general, care credea că partid înseamnă doar partid comunist şi că rația alimentară e normală pe timp de pace, să-i spui, ca bun venit în lumea liberă, *Nihil sine Deo*, înainte ca el să apuce să descopere lumea cea nouă, poate fi foarte periculos. Greşeala de perspectivă poate avea consecințe importante: tu îl consideri pe acest om proaspăt ieşit la lumina zilei – şi nu a spiritului! – egalul occidentalului dezamăgit de o societate decăzută spiritual de un secol-două. Îi spui *Nihil sine Deo* cuiva care n-a apucat nici măcar să se satură de magia televizuală, ca şi cum te-ai adresa unui european dezabuzat şi plictisit de toate simulacrele societății de consum. Consecința poate fi aceasta: cel care citeşte *Nihil sine Deo* poate crede că, ieşit în lumea liberă, e bine ca întâi de toate să refuzi ceea ce ți se oferă, de teama unui cadou otrăvit. Să alegi din ceea ce vezi numai conform unui criteriu aprioric, conform acului unei busole (pe care cineva ți-o dăruieşte şi îți spune cum s-o întrebuințezi), fără de care ai fi pierdut; să nu te maturizezi niciodată. Consecințele cele mai frecvente sunt însă cele normale: unii ți se vor alătura, alții, nu. Cei care o vor face, însă, nu vor fi mai câştigați, în ordinea cunoaşterii, decât ceilalți.

Ideea că intelectul e o cale către spirit e foarte bună – cu condiția ca lumina spiritului de la capătul drumului să nu-ți afecteze performanța intelectuală. Din acest punct de vedere, o carte cu titlu-manifest, cum este *Despre îngeri* a lui Andrei Pleşu, îşi are locul ei în biblioteca societății româneşti de după 1989. Dar atunci când, copiind discursuri marginale din Occident, deplângi decăderea creştinismului în lume, în 2009, devii hilar. Nu pentru că n-ar fi adevărat, ci pentru că gestul e caduc. Există intelectuali români care transformă uneori creştinismul într-o specie spirituală şi comportamentală pe cale de dispariție. Asistăm aşadar la un ecologism creştin, în sensul în care o religie apare ca o specie de viețuitoare pe cale de dispariție, iar promotorul analogiei se aşază în poziția omului de ştiință. Într-un articol simptomatic pentru ecologismul religios care se manifestă în anii 2000, Mihail

Neamțu încearcă reconfigurarea unui teritoriu public împărțit încă în lumea simulacrelor şi comunitatea celor care încearcă să-i desemneze o conştiință de sine: „Declinul apusean la moartea unui idol: Michael Jackson“[1], publicat pe site-ul Hotnews în ziua de 30 iunie 2009. Este remarcabil cum imaginarul istoric nu reuşeşte să se desprindă odată de mitul istoric spenglerian, să iasă din romantism, după ce între timp şcoala de la Annales sau New Historicism au devenit ele însele istorie. Orice insistență în a repune în agenda publică chestiunea „uitării creştinismului“, în presă, nu reprezintă decât o pradă, o, cât de uşoară, din care presa se înfruptă imediat pentru a o arunca apoi la gunoi. Lipseşte acestui discurs pro-creştin luciditatea care discriminează între epoca în care difuzarea creştinismului era ea însăşi o practică creştină şi prezentul ultramodern, în care intermediarul – media – este adevăratul stăpân al obiectelor pe care e chemat să le distribuie şi cărora le poate imprima identitatea dorită pentru o vizibilitate cât mai bună şi o vânzare cât mai bună. Fenomenul Dan Puric este ultima dovadă a gravei neglijențe cu care teme de audiență restrânsă sunt expuse în regim de vitrină publică din dorința cuprinderii unui public cât mai numeros. *Cine suntem*[2], volumul care cuprinde intervențiile orale ale actorului-fetiş în diverse emisiuni TV şi cu ocazia unor întâlniri girate de Biserică ilustrează – prin chiar denunțarea unor confuzii, de altfel – confuzia născută din lipsa distincției între culoare culturale şi necunoaşterea decentă a istoriei recente. Un om cu intenții probabil bune are un discurs, de succes, care pleacă de la premisa fundamental greşită a posibilității vorbirii în numele unei societăți şi în scopul unei salvări colective. Ce înseamnă „intimitatea unui popor“? Ce înseamnă „intelectualitate românească de astăzi care a defrişat orice valoare românească din ultima perioadă“? Şi, mai ales, care igienă discursivă cauționează acest tip – venerabil – de îndemn: „Şi atunci, noi trebuie să identificăm foarte bine ce este valoare şi ce este non-valoare“? Răspunsul oferit de Dan Puric este acesta: „Vedeți, capacitatea de a proiecta acest imaginar este dată de Dumnezeu“[3]. Ceea

[1] http://www.hotnews.ro/stiri-opinii-5871923-declinul-apusean-moartea-unui-idol-michael-jackson.htm

[2] Dan Puric, *Cine suntem?*, Editura Platytera, Bucureşti, 2008.

[3] *Ibidem*, pp. 50-51 (emisiune realizată de Robert Turcescu la RTV în 26 decembrie 2007).

ce este dat de Dumnezeu este, aşa cum bine recunoaşte Dan Puric în altă parte, o taină. Or, taina nu poate fi mediatizată.[1] Acest tip de discurs, care amestecă voios Heidegger, ortodoxism, anecdotă, Edmund Burke şi, în general, orice referinţă culturală absorbită pe principiul aspiratorului – asumându-şi, pe de altă parte, o poziţie antiintelectualistă explicită – este, de fapt, un produs mediatic. Întrebarea-cheie care se pune în situaţia societăţii supramediatizate de astăzi este: mai e posibil vreun discurs public axiologizant astăzi? Răspunsul meu este: nu. Nu *public* în sensul pieţei *publice*. Aceasta este un ecran de televizor în care selecţia e subordonată creării efectului de dorinţă.

[1] *Ibidem*, p. 76.

PARTEA A TREIA

I. Gândire, reflex, afect. Intelectualii români în anul 2000

Responsabilitatea gramaticii.
Roland Barthes

De la bun început, „spiritul" trăieşte sub blestemul de a fi „murdărit" de materie, care apare aici sub forma unor straturi de aer perturbate, de sunete, pe scurt, sub forma limbajului.
Karl Marx

Ultima parte a acestei cărți este dedicată „moralei formei": discursului public românesc dotat cu intenție politică şi ideologică, în versiunile unor autori respectabili, dar şi, generic, unui discurs politic pe care, în special paginile revistei *22*, îl perpetuează probabil dintr-o datorie morală inepuizabilă şi imposibil de înțărcat. Acest tip de discurs se poate numi foarte bine „scriitură", dacă asumăm conceptul lui Roland Barthes din *Gradul zero al scriiturii*[1]:

> Orice Formă este de asemenea Valoare; de aceea, între limbă şi stil există loc pentru o altă realitate formală: scriitura. În orice formă literară, există o alegere generală a unui ton, a unui etos, dacă vreți, şi chiar aici scriitorul se individualizează în mod clar, pentru că aici el se angajează. [...] Limbă şi stil sunt forțe oarbe; scriitura este un act de solidaritate istorică. [...] Aşezată în centrul problematicii literare, care nu începe decât cu ea,

[1] Şi pornind de la acest precept: „Nu există Literatură fără o Morală a limbajului", în Roland Barthes, *Opere complete* I, Seuil, Paris, 2002, p. 173.

> scriitura este în mod esențial o morală a formei, alegerea ariei sociale în sânul căreia scriitorul hotărăşte să situeze Natura limbajului său.[1]

În primul eseu voi vorbi mai pe larg despre tactici de discurs în cazul unei cărți de docuficțiune despre un autentic opozant anticeauşist, Radu Filipescu. Următoarele eseuri tratează cărți publicate sau reeditate în ultimul deceniu de patru intelectuali români fie conservatori şi anticomunişti, fie interesați deopotrivă de ideologie şi de deținerea unor poziții de putere: Traian Ungureanu, H.-R. Patapievici, Mihail Neamțu şi Sorin Lavric. Ipoteza mea de lucru este că eseiştii despre care vorbesc nu au, ca de altfel majoritatea scriitorilor români, o conştiință a scriiturii. Există însă şi un caz aparte: Mircea Cărtărescu. Ca scriitor, şi mai ales ca poet, el sapă un anume limbaj poetic „neomodernist", încă din anii 1980; ca editorialist politic, însă, pare că scrie cu această conştiință pusă în întregime în paranteză. Despre această schizoidie va fi vorba de asemenea.

1. *Ana Blandiana sau romantismul postcomunist*[2]

În 1995, jurnalista germană Herma Kennel publică un roman-documentar cu titlul *Există lucruri care nu cer decât să fie făcute* (*Es gibt Dinge, die muß man einfach tun*), în care relatează la persoana a III-a ultimii şapte ani de viață sub regimul Ceauşescu ai lui Radu Filipescu, după ce acesta din urmă decide să i se opună. În româneşte, cartea apare cu titlul *Radu Filipescu. Jogging cu Securitatea*, în 1998, la Editura Universal Dalsi, iar apoi, în 2009, la Polirom, în colecția „Ego-grafii". Herma Kennel mai are la activ câteva docuficțiuni de aceeaşi factură: *Alleingang* (*Singur*, 1991), *BergersDorf* (*Satul Bergers*, 2003), *Die Welt im Frühling verlassen* (*Să părăseşti lumea primăvara*, 2008). Ultimele

[1] Pentru că Barthes nu oferă, de fapt, o definiție a scriiturii, concept intuitiv mai degrabă decât deductiv, am citat fragmente din capitolul „Ce este scriitura?", din *Gradul zero al scriiturii*, ed. cit., pp. 179-180 (trad. mea; există însă două traduceri în limba română ale acestei prime cărți a lui Roland Barthes, una incompletă, în antologia *Romanul scriiturii*, Univers, Bucureşti, 1987, ediție coordonată de Adriana Babeți, şi cealaltă apărută în 2007, la editura Cartier).

[2] Acesta este singurul text cu caracter „științific" din acest volum, pe care-l reiau aici după publicarea lui în actele colocviului *Literatură şi politică*, editat de Mircea Angelescu la Editura Universității din Bucureşti în 2010, sub titlul „Comunismul din poveste. Etosul noului şi vechiului biografism".

două narează două istorii petrecute în preajma celui de-Aal Doilea Război Mondial, iar prima are în centru un electrician est-german care se hotărăşte să emigreze în Vest, în anii comunismului.

Avem aşadar două volume, cele din anii 1990, referitoare la totalitarismul comunist şi două, ulterioare, al căror timp istoric se îndepărtează de prezentul povestirii. Despre comunism scrie autoarea aşadar în primii ani de după căderea Zidului Berlinului, pentru ca apoi, tema răcindu-se, să se întoarcă la evenimentul care, chiar şi după 50 de ani, poate mobiliza mai bine memoria afectivă. Comparația celor două titluri ale volumului din 1995, cel care ne va interesa aici, este deja elocventă: în româneşte, numele eroului e mai important decât orice, în timp ce în germană accentul cade pe dinamica acțiunii înscrisă în istorie: lucruri care stau, virtual, aşteptând ca cineva – o conştiință, un geniu, un agent – să le realizeze. Conotațiile acestei docuficțiuni în România au lipsit cartea de o percepție mai degrabă distant-epistemică decât lipit-afectivă. O dovadă bună în acest sens este prefața Anei Blandiana. Autoarea *Motanului Arpagic* numeşte această carte *neobişnuită*. Argumentul său, moral, constă într-o întrebare cvasiretorică: cum se face că o jurnalistă străină, şi nu un român, scrie o biografie a unui opozant român anticeauşist celebru şi că abia la opt ani după căderea comunismului aceasta apare în limba română? Iată răspunsul, patetic formulat: „indiferența noastră, colectivă şi aproape sinucigaşă, față de propriile noastre modele“[1]. Dar problema rămâne: de ce ar fi o astfel de carte „neobişnuită“? Articulația argumentativă a poetei, uşor de demontat (cartea e neobişnuită „pentru că este traducerea în română a unei cărți scrise de o scriitoare germană“[2]), ar merita poate o reflecție.

Toate cele patru narațiuni documentare ale Hermei Kennel au în centru figuri – individuale sau colective – mărunte: eroi necunoscuți de către istoria evenimențială, dar care trăiesc în preajma sau traversează evenimente istorice majore. În felul acesta, poveştile jurnalistei germane se plasează deja în interiorul unei noi paradigme istoriografice, despre care aflăm câteva lucruri interesante de la Jacques Rancière (şi despre care vorbesc deja din anii 1980 noul istorism şi microistoria). Într-o conferință din 2003 publicată în volumul *La Politique de la littérature*, filosoful francez constată că „biografia

[1] Herma Kennel, *Radu Filipescu. Jogging cu Securitatea*, Polirom, Iaşi, col. „Ego-grafii“, 2009, p. 6.

[2] *Ibidem*.

a revenit în știința istoriei“[1]. De aici, explicațiile devin interesante, chiar dacă nu sunt noi: se înscriu într-o paradigmă de reflecție care traversează în cultura franceză ultimii 150 de ani, de la Flaubert, implicit, la (tocmai) Jacques Rancière, trecând prin Sartre și Barthes imediat după cel de-Al Doilea Război Mondial, și în care este pusă în chestiune noțiunea de literatură, între altele și prin procesul intentat *stilului*, căruia i se preferă alte noțiuni, fie *scriitură*, fie *regim discursiv*. Vom vedea imediat de ce.

Stil și scriitură

Biografia dispăruse și din istorie în perioada cotiturii lingvistice a științelor umane, sau cel puțin regimul ei discursiv era schimbat: dispăruse „eul“. Este, de altfel, epoca în care noțiunea de stil e pusă în chestiune, în măsura în care „stilul“ are o dimensiune pragmatică autoreferențială și idiomatică. Conform lui Carlo Ginzburg, istoria ideii de stil este străbătută, cel puțin în artele vizuale, de o tensiune permanentă între *manieră de a atinge perfecțiunea* (manieră care nu contează, în sine, atâta vreme cât perfecțiunea este identică cu sine) și, începând din Renaștere, în ceea ce Panofski numește la Giorgio Vasari o „teologie“, un *fel* de a vedea și reprezenta *perfect* (care contează numai în sine), desăvârșit în timp și incomparabil cu altele. La Wincklemann „stilul este recunoscut pentru prima oară ca obiect specific în istoria artei, fiind în același timp inclus în istoria generală“[2]. Avem, astfel, o accepțiune universalistă a stilului și una localistă, sau, altfel spus, două tipuri de absolutisme: un absolut universal (*simpliciter*) și unul local sau „după timp“ (*secundum quid*[3]), egal ca valoare cu altele: o monadologie de tip leibnizian și una panteistă, de tip spinozist. E limpede, ultima accepțiune este și cea mai recentă, plebiscitată în timpul romantismului, întru valorizarea atât a geniului individual (Baudelaire sau Heine), cât și a geniului de grup („entitate colectivă“, scrie Ginzburg[4]) – cultural –, numit de Alois Riegl *Kunstwollen* (voință artistică). Fie că e universalist sau nu, stilul

[1] Jacques Rancière, *Politique de la littérature*, Galilée, Paris, 2007, p. 189.

[2] Carlo Ginzburg, „Style“, în *A distance. Neuf essais sur le point de vue en histoire*, Collection Bibliothèque des Histoires, Gallimard, Paris, 2001, p. 126.

[3] Conform unui pasaj din Aristotel, *Despre interpretare* (16 a 9-18), în care Aristotel distinge între adevărul unor noțiuni care se referă la existențe „în absolut“ sau „în timp“ – vezi Carlo Ginzburg, *op.cit.*, p. 42.

[4] *Ibidem*, p. 127.

înseamnă marcă spirituală unică, efect al unei prezențe transcendente sau transcendentale (Dumnezeu sau geniul locului). Dar realizarea lui este, şi-ntr-un caz, şi-n celălalt, dincolo sau dincoace de reflecție, de *prise de conscience*: adică în afara *subiectivării*. Consecință: unitatea de măsură a stilului, determinată cultural şi preluată fie la modul pozitiv şi uneori chiar pozitivist (tradusă în literatură prin „limbă literară"), fie la cel negativ (în literatură: „idiolect de autor"[1]), exclude dimensiunea politică. Pentru că, din punctul de vedere al stilului, nu poți deveni, vorba lui Nietzsche, decât ceea ce eşti. Or, cultura franceză, una a revoluției, dialectică, nu putea fi de acord cu instrumentul euristic şi axiologic numit *stil*. Gilles Philippe notează criza stilului în Franța şi observă că Roland Barthes înțelege prin scriitură „cristalizarea unui anumit număr de trăsături formale (dar esențial gramaticale) rezultate în urma unei constrângeri etice şi politice (scriitura emfazei revoluționare, a litotei marxiste etc.)"[2]. Avem, în loc de stiluri, „practici de limbaj" al căror studiu ajunge la descrierea „posibilităților expresive deschise de limbă prin statutul discursiv şi social atât de special al literaturii"[3].

Revenirea biografiei în ştiința istoriei porneşte aşadar, pentru Rancière, de la ipoteza unui eveniment de regim discursiv, care cere în mod necesar o hermeneutică, o „deconstrucție". Ştim cu toții în ce constă trecerea de la istoria evenimențială la cea a duratei lungi; fiecare dintre ele presupune o ordine şi o perspectivă: prima istorie are, desigur, un rol instituțional şi politic la fel de important, în epoca romantică, precum cel avut de cealaltă în perioada constituirii ştiințelor umane. Dar Jacques Rancière elimină această opoziție pentru a introduce alta, între două tipuri de *istorii evenimențiale*: cea clasică, bazată pe o cauzalitate de tip semantic şi pe o exemplaritate de tip moral, şi cea nouă (în care revine biograficul, dar care nu putea fi observată din cauza ecranului ideii „morții autorului") – cauzală în registru expresiv şi exemplară la modul ştiințific. Aceste din urmă trăsături sunt deduse în urma lecturii lui Flaubert, care, în *Madame Bovary*, tocmai asta face: obiectivează (sau chiar reifică) subiectivitatea exemplară romantică şi subiectivizează (sau transportă de la „logic" la „trăit") cauzalitatea care țese plasa realismului burghez de secol XIX. De

[1] Gilles Philippe, Julien Piat, *La Langue littéraire. Une histoire de la prose en France de Gustave Flaubert à Claude Simon*, Fayard, Paris, 2009, p. 37.
[2] *Ibidem*, p. 36.
[3] *Ibidem*, p. 37.

pildă (exemplul lui Rancière este preluat din *Guillaume le Maréchal* de Georges Duby): o biografie a unui mareşal englez necunoscut, din secolele XII-XIII, începe cu ceremonia morţii sale, o moarte obişnuită, tocmai pentru ordinea pe care ea o exprimă şi pentru puterea ei expresivă (prin care redă un anumit *vécu*[1]). Definiţia biografiei din perspectiva acestui nou tip de istorie evenimenţială este aceasta: „biografia este forma de vizibilitate a condiţiilor care fac posibilă ştiinţa istoriei ca mod de discurs despre «viaţă»"[2]. Aici avem, conform lui Rancière, două posibilităţi ale practicării acestei noi istorii evenimenţiale: fie marcarea distanţei dintre individ şi datele obiective care îi alcătuiesc *vécu*-ul, fie marcarea indisolubilităţii dintre scris şi trăit. Urma trăirii rămâne, ca *vécu*, ca „urmă", în scris.

Nu se poate să nu fi remarcat: trecerea de la stil la scriitură implică o schimbare importantă în accepţiunea valorii. În cazul evaluării artei prin recursul la stil, avem un raport (clasic) între un model (unic şi universal sau unic şi determinat) şi o realizare, prin *Kunstwollen*, a modelului; o *mimesis*. În cazul axiologiei din perspectiva scriiturii, nu avem de-a face cu un *Kunstwollen* ce realizează un principiu preexistent, ci cu unul care neagă şi depăşeşte *mimesisul*, denunţându-l ca mit – şi în acest sens nu poate fi decât limpede de ce Hegel socoteşte arta ca un „lucru trecut" sau aparţinând trecutului. Flaubert, şi după el un întreg modernism, lucrează în direcţia unei arte care să depăşească arta ca realizare estetică din perspectivă stilistică.

Ar trebui aşadar să considerăm modernitatea ca fiind perioada în care relaţia *naturală* dintre artă şi stil este pusă în chestiune tocmai de conştiinţa politicii formelor, din perspectiva căreia arta trebuie să rupă cu idealul frumosului pentru a tinde dincolo de acest model, înspre o revoluţie spirituală în centrul căreia se află chiar conştiinţa subiectivă (în primă instanţă, numele acestei categorii estetice şi etice noi este sublimul). De aceea, problema pe care o ridică „istoria scriiturii" nu este doar una teoretică, ci dialectică (teoretică *şi* istorică, cu alte cuvinte). În cazul nostru, este vorba despre problema modului în care literatura română înţelege *literatura*. O înţelege ea politic, în sensul desprinderii de stil, sau nu? În capitolul introductiv la *Politica literaturii*, Jacques Rancière face o istorie politică a scriiturii pe care o împarte, pe urmele lui Foucault, în scriitura „reprezentaţională" specifică clasicismului (şi primei accepţii a stilului, în perspectiva lui

1 „Trăit", în franceză în original (n.r.).
2 Jacques Rancière, *op.cit.*, p. 198.

Ginzburg) şi cea nouă, „estetică", pe care nu o lasă să se confunde cu modernismul („punerea în operă a unei întrebuinţări intranzitive a limbajului opusă întrebuinţării comunicaţionale"[1]), pentru că modernismul privit astfel e înţeles tot dintr-o perspectivă stilistică, conform celei de-a doua accepţiuni a stilului, dusă la extrem în romantism (de pildă, de Heinrich Heine, citat şi el de Ginzburg: „Orice artist original, şi mai mult, orice nou artist de geniu trebuie judecat în funcţie de estetica pe care o poartă în el"[2]). Noua literatură apare astfel definită ca „dispozitiv": „literatura ca regim istoric de identificare a artei de a scrie, ca nod specific între un regim de semnificaţie a cuvintelor şi un regim de vizibilitate a lucrurilor"[3]. În modernitatea politică (democraţia), avem aşadar o artă de a scrie care „sustrage semnificaţiile" (luaţi-o ca pe o metaforă) şi o lectură care vede în acest *Kunstwollen* negativ un simptom înzestrat cu o dimensiune politică. Desigur, o cu totul altă problemă o reprezintă avatarurile postmoderne ale acestei politici, dar chestiunea nu ne priveşte, atâta vreme cât noi discutăm despre un text realist şi de popularizare – *docuficţiune* – şi ne plasăm totdată într-un cronotop modernist („comunismul"). Cu alte cuvinte, nu ne interesează o axiologie literară, *i.e.* estetică, ci una, de ordin epistemic, istorică, dar în cadrul căreia variabila paradigmatică stil *versus* scriitură rămâne relevantă.

Or, în România, modernitatea în înţelegerea ei de domnie a egalitarismului democratic a avut o existenţă intermitentă. În prima ei viaţă, modernitatea a făcut joncţiunea dintre feudalism şi societatea de piaţă, urmând ca, vreme de o jumătate de secol, comunismul să încerce efectuarea – deja fumată în Occidentul dezvoltat – unei idei de Stat naţional suveran, pur, autocratic. Transpusă în regim de registru discursiv francez, această evoluţie nonlineară ar arăta cam aşa: o accelerare de la Rabelais la Proust, într-o sută cincizeci de ani (Budai-Deleanu şi Camil Petrescu, să spunem), în care pasajul de la cultura orientală la una occidentală nu putea da naştere unor viziuni excesive din care au ieşit operele unui Flaubert sau unui James Joyce; iar apoi, după primii douăzeci de ani de comunism, revenirea la o literatură clasică, impregnată de teme morale, pe care abia „optzeciştii" au pus-o în chestiune. Ceea ce constată Rancière ca fiind cucerirea esenţială a modernităţii, ilustrată la Flaubert de „suprimarea oricărei

[1] Jacques Rancière, *op. cit.*, p. 13.
[2] *Op. cit.*, p. 131.
[3] Jacques Rancière, *op. cit.*, p. 17.

ierarhii între subiecte nobile şi josnice, între narațiune şi descriere, între prim-plan şi plan secund şi, în fine, între oameni şi lucruri"[1] nu s-a putut întâmpla în România, iar momentul de civilizație pe care îl trăim azi face imposibil un atare eveniment structural. Înapoierea noastră în raport cu cultura occidentală nu vine acum de la așa-numitele sechele comuniste de gândire, ci de la efectul de contrast în condiții de saturație morală a percepției realității sociale şi politice în anii 1980 şi 1990. În mod simetric, pe măsură ce dictatura ceauşistă devenea compactă şi absurdă, anunțându-şi sfârşitul, eliberarea din 1989 a suspendat orice reflecție politică, culturală.

Pe de altă parte, cultura română nu are defel o tradiție de reflecție asupra limbajului, ceea ce face ca, în româneşte, ideea unei dinamici a scriiturii să nu facă nici un sens. În româneşte, distincția semantică dintre domenii este atât de netă, încât o sintagmă precum „politică şi literatură" nu poate fi privită decât ca asociere între două entități distincte care comunică între ele, dar care nu fac corp. Contează poate mai puțin cât datorează această perspectivă unei viziuni romantice de care nici ceauşismul n-a fost străin. Important ar fi, însă, să o putem conştientiza şi să o putem critica.

***

Motivul pentru care cartea Hermei Kennel poate fi găsită *neobişnuită* nu ține de o situare în registrul unei morale colective (acolo minimalismul înseamnă de mult calea cea dreaptă), ci de faptul că un nou regim al discursului istoric nu se putea instala în România imediat după 1989. Aici ne putem întoarce la Jacques Rancière. La finalul textului său „Istoricul, literatura şi genul autobiografic", filosoful reia o idee pe care o intuise deja Roland Barthes în *Gradul zero al scriiturii*: în clipa în care o comunitate marginală ajunge la cuvânt (exemplul proletarilor, în textul nostru), ea se află în fața unei situații paradoxale: pe de o parte, dorința de a-şi formula propria sensibilitate, încă mută, pe de alta, discursul deja „pus la dispoziție" şi care, tocmai, nu îi poate primi dispoziția. De aceea, oamenii aceştia vor trebui să folosească discursul puterii pentru a se exprima, amânând momentul în care se vor putea spune pe ei. Oratorii Revoluției Franceze au făcut uz

[1] *Ibidem*, p. 17.

de retorica romană tocmai pentru a nu fi obligați să folosească discursul regimului pe care îl răsturnaseră; cei ai Revoluției române, printre care Ana Blandiana, nu puteau coborî mai departe de interbelic în același scop, pentru a prelua cuvintele sloganelor ceaușiste tocmai în spunerea victoriei asupra lor; în prefața ei, însă, Ana Blandiana folosește discursul manualelor școlare din anii comunismului realizat (de după ajungerea la putere a lui Ceaușescu). Pentru noi, astăzi, lectura validă a unui text jurnalistic onest nu are cum să reia clișeele retorice ale unui discurs inaugural. Nu putem inaugura de două ori, la distanță de un secol, la fel, același lucru.

Povestit la persoana a treia, „basmul" (Ana Blandiana) despre Radu Filipescu are într-adevăr o structură apăsat dihotomică: există un erou înconjurat de câteva personaje pozitive care-l susțin, dar care îi admiră de la distanță curajul, singularitatea („eroitatea") și există un infern concentraționar, politic, dar și unul concret, al închisorilor, al cărui antierou, Ceaușescu, e ucis în efigie, în vreme ce prezenți sunt doar micii demoni din jurul lui, neputincioși în a-i fura sufletul eroului. Care, în cele din urmă, câștigă. Diegetic, așadar, nici o subtilitate nu vine să integreze această carte în literatura modernă, conform lui Rancière.

Voința de a face

Un invariant al acestei narațiuni, de regăsit în literatura burgheză a ultimelor secole, este punerea în scenă a *voinței ca motor de acțiune*, o voință care se actualizează la contactul cu conștiința subiectului. Titlul german al cărții, la fel ca și primele ei fraze, sugerează o relație de iminență între gând și act: există *lucruri care trebuie făcute* – gânduri, altfel spus, care, o dată formulate, nu pot rămâne la stadiul de gând, sunt menite realizării. Pe de altă parte, însă, această iminență e trăită de cei mai mulți dintre noi ca spaimă – și doar puțini pot s-o elibereze, să nu-i zădărnicească cursul. Alături de Radu Filipescu, alți oponenți ai regimului pe care-i cunoaște în închisori ajung acolo tocmai din cauza denunțurilor făcute de teamă, din partea complicilor (de pildă, Vasile Pârvu, care voia să-l răpească pe Ceaușescu[1]). Se creează în felul acesta o învestire cu semnificație morală a realului social, la care prefața Anei Blandiana contribuie din plin: e *normal* (de o „normalitate superioară", scrie poeta, cornelian) să lași gândul să se împlinească într-un act de

[1] Herma Kennel, *op.cit.*, p. 128.

dezvăluire, căci în cele din urmă „realitatea este obligată să-şi dezbrace hainele iluzorii, iar în centrul ei împăratul poate fi descoperit gol"[1]. Împăratul nu e numaidecât Ceauşescu, ci iluzia ca adevăr, principiul manifestării realității ca iluzie. Dar e foarte greu să-ți eliberezi gândul *în voință* pentru a reuşi să dezbraci realul de iluzie sau să separi adevărul de fals. În clipa în care voința împarte apele, ele devin rezultatul acesteia. Primele pagini ale romanului îl surprind pe erou în ultima zi de distribuire a manifestelor, 7 mai 1983, aflat în exercițiul eliberării în acțiune a propriilor gânduri:

> Radu Filipescu se gândise că în această zi va fi multă linişte. A presupus că oamenii vor rămâne acasă după-amiaza [...] Dar şi-a dat repede seama că momentul nu era propice: mulți milițieni, mai mulți decât îşi închipuise, mişunau pe străzi [...] Să fi făcut cale-ntoarsă? N-ar fi fost mai înțelept, nu era acum prea periculos? Totuşi, Radu voia să ducă la capăt ce începuse. Să nu cedeze. Să nu se întoarcă. Şi a rămas.[2]

Sau a acestei autoidentificări mesianice: „Nemulțumirea poporului trebuie să ducă la o demonstrație împotriva lui Ceauşescu. Toți sunt contra lui, ei trebuie să-şi exprime deschis dezaprobarea! Eu trebuie doar să îi organizez când şi unde să se adune"[3]. Altfel spus, gândirea nu înseamnă aici reflecție, cât mai degeabă efort de voință pentru a realiza o sensibilitate. Bunul-simț e în cazul nostru un favor făcut răului – chiar dacă raționalitatea răului e puternică. Gândul nu se poate abține să nu se facă gest – şi se face. „Dar nu putea să renunțe. Imposibil."[4]

Pe de altă parte, există o *normalitate comună*, soră a anomaliei îmbrăcate-n iluzie. În jurul lui Radu, oamenii îl privesc ca pe un nebun: tânăr care nu ştie ce face, inconştient, iresponsabil, ca orice erou în luptă cu destinul nemilos. În cel mai rău caz, vocea acestei normalități amorale îți şopteşte să pleci din țară.

> Eugen luă manifestul, îl studie cu atenție. – Nu cred că ajută la ceva[5]. Radu răspunse: – Dar ce altceva putem face? Iar dacă răspândim 10.000 de manifeste ar trebui ca zvonul să ajungă la un milion de oameni.[6]

[1] *Ibidem,* p. 7.
[2] *Ibidem,* p. 11.
[3] *Ibidem,* p. 78.
[4] *Ibidem,* p. 13.
[5] Şi: „El nu poate scoate oamenii în stradă, e o acțiune lipsită de sens.", *Ibidem,* p. 45.
[6] *Ibidem,* p. 82.

Voința revoltată

În ziua de 7 mai 1983, Radu Filipescu e arestat şi de aici începe calvarul. Interesul dramatic al cărții stă în special în balansul dintre descrierea condițiilor de detenție în paralel cu răspândirea în străinătate a veştii deținerii lui Radu Filipescu. Lumea infernală este întreruptă din când în când de contrapunctul expunerii textelor de protest pe care vestea deținerii lui Radu Filipescu le generează în Franța, Germania, Elveția. Pe tot acest parcurs, miza evidentă a textului este cea dramatică: avem de-a face cu un text de acțiune, în care un *vécu*, cel al eroului, se confruntă atât cu un destin care-l refuză, cât şi cu un *vécu* social care-l izolează – dar suprapunerea este pusă în scenă în aşa fel încât normalul să apară fals, iar voința modificării realității ca dezvăluire a ei, norma adevărată. Dacă ultimul *vécu* este relativ şi dependent de context – abdică în fața „vitregiilor sorții" –, primul e absolut şi ideal: divin. Pentru a construi această opoziție, trebuie mobilizată o voință de semnificare care poate trece de granițele datelor istorice şi de ecranul interiorității umane a evenimentelor. Povestea elimină tot ceea ce e banal, prin două procedee coextensive: le înalță pe unele (voința de dezvăluire a eroului, uşor de echivalat cu patriotismul, în sensul în care patria nu e ceea ce pare, ci ceea ce e ascuns de ceea ce se vede şi, mai larg, în sensul moral astăzi atribuit acțiunilor umanitare ale unor vedete: „Eu nu pot fi mulțumit că-mi merge mie bine şi celorlalți din jur le este rău"[1]) şi le minimalizează pe altele (face să decurgă decizia eroului dintr-o perfecțiune morală a conştiinței – o combinație de *candoare şi onestitate*, va spune Ana Blandiana, nu doar dintr-un impuls vital, multiplu motivat, dar ireductibil la acest fascicul de cauze extrerioare).

Replica pe care o dă tatăl lui, medicul Zorel Filipescu, securiştilor care i-au arestat fiul – „Vedeți dumneavoastră, fiul meu e încă tânăr. Nu are un țel în viață, îi explică dr. Filipescu..."[2] – se poate uşor interpreta ca gest disperat, ca scuză mincinoasă, dacă n-ar fi vorba despre un medic ajuns într-o poziție foarte bună chiar în timpul regimului denunțat de fiul lui şi dacă n-am vorbi despre nepotul doctorului Petru Groza. Adevărul istoric de izolat aici este următorul: Radu Filipescu nu poate să-şi aleagă, din ceea

[1] *Ibidem*, p. 29.
[2] *Ibidem*, p. 49.

ce i se oferă, spațiul pentru un drum în viață și purcede, așadar, la modificarea terenului. El nu se revoltă din postura celui mințit de o putere care una spune și alta face, ci din cea a unui individ înzestrat cu o voință de decizie pe care regimul Ceaușescu o blochează sistematic. Radu Filipescu are „o motocicletă Yamaha" din 1978, fusese în Austria, RFG, Italia, Ungaria și Uniunea Sovietică: ducea o viață material îndestulată. Ceea ce-i lipsea era libertatea, tocmai libertatea de a exprima ceea ce crede, libertatea de a-și striga lipsa ei:

> Trăim ca într-o închisoare. De ce să nu încercăm să transformăm această închisoare într-o țară normală? – Cum adică, închisoare? Nu ți-e rușine? Tu, care ai fost de atâtea ori în străinătate? – Tocmai pentru că am fost atât de des în străinătate am văzut diferența față de țara noastră. Nu numai că acolo poți să cumperi orice fără să stai la coadă, dar și oamenii sunt liberi, mai veseli. Aici totul e cenușiu, întunecat, trist.[1]

Or, nu sistemul e aici de vină – pentru că în Ungaria și în URSS eroul nostru găsește aceeași libertate absentă în România[2]. Principala problemă e cultul personalității închinat lui Ceaușescu, ajuns la apogeu. Faptul că spațiul social românesc este strivit de o singură prezență individuală îl înnebunește. O singură dată Radu Filipescu pune în chestiune sistemul, dar elocvent este momentul arestării, în care el trebuie să semneze un act prin care recunoștea „că manifestele sunt îndreptate împotriva orânduirii socialiste de stat, nu împotriva conducerii lui Ceaușescu"[3]. Radu Filipescu refuză în primă instanță să semneze declarația. Abia după două ore de discuții, „i s-a părut neimportant"[4] și a semnat. Revolta lui e una marcat anticeaușistă, venită din contrastul izbitor dintre perspectiva unei postmodernități în desfășurare în Europa și o modernitate cazonă ridicol de desuetă privită din afară, antiteză atât de puternică, încât „sistemul" nu era de acuzat decât pentru că permitea menținerea unui dictator anacronic precum Ceaușescu la putere. Și, după cum se va dovedi, numai schimbarea sistemului va permite înlocuirea unui element al său.

[1] *Ibidem,* p. 54.
[2] *Ibidem,* p. 55.
[3] *Ibidem,* p. 25.
[4] *Ibidem,* p. 26.

Sensibilitatea eroului

Lectura detaliilor permite, singură, dezvăluirea personalității eroului, ca şi *vécu*-ul social în care se înscrie. Cartea oferă însă foarte puține, tocmai pentru că scriitura aparține realismului clasic, explicit. Merită să le consemnăm pe cele care apar, fie involuntar (fără „voință de semnificare"), fie cu intenție dramatică realizată greşit, conform acestei caracteristici a literaturii democratice:

> Ceea ce literatura opune privilegiului cuvântului viu care corespundea, în ordinea reprezentativă, privilegiului acțiunii asupra vieții este o scriitură concepută ca maşină care face să vorbească viața, o scriitură în acelaşi timp mai mută şi mai grăitoare decât cuvântul democratic: [...] un cuvânt care nu e proferat de nimeni, care nu răspunde nici unei voințe de semnificare, dar exprimă adevărul lucrurilor aşa cum fosilele sau striurile pietrei îşi duc cu ele istoria scrisă.[1]

Am menționat deja câteva dintre „gândurile" irepresibile ale eroului. Am vorbit despre anticeauşismul său violent, izvorât din comparația cu libertatea socială din alte țări şi din excesul cultului personalității în raport cu meritele sale reale. Interesante sunt şi alte detalii, culese din lectura părții în care se derulează lunile de închisoare ale eroului. După aproape un an de închisoare, la Aiud, Radu Filipescu „căuta să-şi înece decepția în lectură"[2]. Cere aşadar părinților o carte de electronică (despre televiziunea color – visul unor vieți în alb-negru) şi o carte „despre pictură sau muzică, chiar dacă e numai teorie"[3]. După câteva luni, în ianuarie 1985, cere „cărți de electronică despre televizoare şi alte cărți de Constantin Noica şi eventual *Istoria artei* din biblioteca noastră"[4]. Ceva mai încolo în carte, apare relatat momentul în care Radu Filipescu ajunge să citească din Noica: de la un deținut care-i împrumutase *Povestiri despre om*:

> De atunci Radu citea în fiecare seară două pagini. În această carte Radu a citit prima oară ceva despre filosofia idealistă. În şcoală se învăța despre filosofia marxistă a materialismului dialectic. Despre idealism se pomenea doar că nu era bun. [...] Radu învață că „fiecare om este puțin sceptic. Au existat curente filosofice dominate de scepticism.

[1] Jacques Ranciere, *op.cit.*, p. 23.
[2] Herma Kennel, *op.cit.*, p. 160.
[3] *Ibidem,* p. 162.
[4] *Ibidem,* p. 178.

> Aveau multă dreptate, dar în final nu puteau rezolva nimic. Un sceptic are foarte multă dreptate, dar nu are succes. El nu poate schimba nimic. Scepticismul nu ajută la nimic!"[1].

Datorită acestei cărți, Radu se schimbă: „Mereu descoperea câte o confirmare a faptului că acționase bine"[2]. Dar el nu citea doar Noica. În urma unor denunțuri către postul Europa liberă a condițiilor grele de temniță din România, deținuților politici li se permite, printre altele, să împrumute cărți de la biblioteca închisorii. „Radu descoperi o poezie de Adrian Păunescu într-un almanah scos de o revistă literară. [...] În poezie era vorba despre vremea în care mama avea grijă de toate şi totul părea posibil. Radu citi această poezie de mai multe ori şi îl cuprinse un dor nestăvilit după lipsa de griji din copilărie"[3].

Constantin Noica şi Adrian Păunescu sunt cele două nume de scriitori români care apar în această carte. În economia diegetică, amănuntul e de umplutură, cu atât mai mult într-o carte scrisă în limba germană. El e însă suficient de grăitor pentru noi. În primul rând, *Povestiri despre om* are ca subtitlu „după o carte a lui Hegel", fiind vorba de *Fenomenologia spiritului*. Interpretarea lui Noica este una în cheie luministă, iar voința de putere e adusă la ideea donquijotescă a realizării imposibilului – la funcția eliberatoare, pentru conştiință, a artei. Numai că apropierea e forțată: Don Quijote fusese frumosul nebun al hiperbolizării ficțiunii, în vreme ce Hegel devine mai târziu prevestitorul voinței de putere. Acest om hegelian,

> De ce să nu-şi spună „destinul sunt eu"? Dacă întâlnea o necesitate oarbă şi inexorabilă, însemna că ea nu-i era total străină; că era natura sa intimă, care să nu ceară decât să fie scoasă la lumină şi proiectată peste lume.[4]

Devine evidentă acum comunitatea de spirit dintre eroul nostru, care se voia un simplu receptacul şi organizator al revoltei care mocnea în inima fiecărui român, şi omul hegelian în perspectiva lui Noica, ca şi identitatea lor „nebunească" în raport cu cea a individului vulgar, resemnat. (Desigur, Radu Filipescu nu putea compara cartea lui Noica cu cea a lui Hegel, pe care n-o citise.) Dar cât de greu poate fi să

[1] *Ibidem,* p. 204.
[2] *Ibidem,* pp. 204-205.
[3] *Ibidem,* p. 196.
[4] Constantin Noica, *Povestiri despre om. După o carte a lui Hegel*, Cartea Românească, Bucureşti, 1980, p. 162.

realizezi că Marx îl continuă pe Hegel, că filosofia idealistă şi cea materialistă, ambele dialectice, împart aceeaşi scenă, că teoria acțiunii este asemănătoare într-un caz ca şi-n altul, că orice regim totalitar se sprijină pe un liant afectiv puternic, indus prin narațiuni de legitimare care implică un acelaşi raport dialectic, între o stare zero a unei comunități care, via un act politic, tinde spre starea conştiinței de sine şi a realizării propriilor gânduri, eliberându-le de cenzuri care nu-i sunt decât aparent solidare? În cele din urmă, cum să nu-ți dai seama că scriitura acestei cărți înseşi este, cu cuvintele lui Roland Barthes, marxistă?

> Legată de o acțiune, scriitura marxistă a devenit rapid, de fapt, un limbaj al valorii. Acest caracter, vizibil deja la Marx, a cărui scriitură rămâne totuşi în general explicativă, a invadat complet scriitura stalinistă triumfătoare. [...] În universul stalinist, unde definiția, adică separația dintre Bine şi Rău, ocupă de-acum întreg limbajul, nu mai există cuvinte lipsite de valoare, iar scriitura are în cele din urmă funcția de a înlocui un proces: nu mai există nici un termen între denominație şi judecată, iar închiderea limbajului e perfectă, pentru că în cele din urmă o valoare este oferită în loc de explicație a unei alte valori [...][1]

Pusă în aceşti termeni, gândirea acțiunii sociale va funcționa mereu în cerc: voința care secretă emanciparea devine cu timpul totalitară şi determină acțiunea unei voințe opuse care va avea parte de acelaşi destin. Asta nu şterge memoria unui sacrificiu donquijotesc, cardinal în demonstrația unei puteri opuse Puterii dominante şi care mărturiseşte despre imposibilitatea totalizării lumii. În registru strict politic, gestul lui Radu Filipescu n-a obținut nimic, pentru că de fapt soarta Puterii în România nu depindea şi n-a depins niciodată de el. În registru estetic, Radu Filipescu a făcut lucrurile care trebuiau făcute din perspectiva unei voințe de expresie care găseşte în fiecare dintre noi un adăpost şi substanța catalizatoare.

Pusă în aceşti termeni, acțiune-reacțiune, literatura modernă, aşa cum o vede Michel Foucault şi, pe urmele lui, Jacques Rancière – o altă ontologie a practicii publice a limbajului – n-ar fi putut să apară niciodată. Limbajul ei, coroziv şi utopic, nu se poate practica decât într-o democrație în care nu mai luptă o voință pozitivă actuală cu o voință inițial pozitivă devenită desuetă, un tânăr cu un bătrân. Ceea

[1] Roland Barthes, „Le Degré zéro de l'écriture", în *Oeuvres I*, Seuil, Paris, 2002, p. 185.

ce face literatura modernă este mult mai important: subminează, desface din interior, ca apa fierul sau ca molia stofa ori, dacă vreți, ca oxigenul organismele vii, relațiile nominale şi predicative pe baza cărora realitatea este mereu înveşmântată în iluzie. Forța democrației capitaliste stă, până acum, în capacitatea de a integra toate tentativele de subminare a ei, pe care, ca-ntr-un joc de leapşa, le contaminează cu valoare comercială, le preschimbă în imagine, în simulacru şi le determină să intre în circuitul capitalului. Abia acum provocarea căreia trebuie să-i răspundă literatura e cu adevărat rezistentă. Altminteri, pentru un tânăr deținut politic care suportă cu stoicism o pedeapsă absurdă din partea unei puteri anacronice (şi deja în agonie), o poezie de Adrian Păunescu şi câteva fraze entuziaste din Constatin Noica sunt de-ajuns – împreună – pentru a-i întări convingerea că negrul, cu cât e mai evident, este acea jumătate a realității a cărei cealaltă jumătate este albul pur în numele căruia orice gest de a-l face să scânteieze de sub crusta realității nu poate fi decât unul epocal. În felul acesta, într-un asemenea etos, niciodată literatura nu va fi decât o afacere de stil, nu de scriitură. Şi, în consecință, nici de subiectivare, ci doar de mesianism şi energie inconştientă.

2. *Cărțile „vinovate". Hitler, Marx şi Descartes*[1]

Discursul cărților poate fi criticat, dar existența lor, niciodată. Nu există, repet, idei vinovate, există doar oameni vinovați. Îmi amintesc că, în urmă cu mai mulți ani, la o ediție a Târgului de carte Bookarest, de la Teatrul Național, a apărut o traducere românească a *Luptei mele* a lui Hitler. Difuzarea ei a fost repede interzisă, pentru că ea punea în pericol, chipurile, principiile sănătoase ale societății democratice. Astăzi, *Mein Kampf* se află în acces liber pe internet. Pentru că Hitler a devenit, şi el, un emoticon al discursului mediatic. Măcar atât să fi învățat după 1989: să nu ne mai fie teamă de cărți. O carte devine periculoasă când ea însăşi nu se lasă înconjurată de altele. Dar asta nu mai e deja treaba cărții, ci a regimului politic. Într-o democrație, putem citi orice. Şi mai ales texte antidemocratice. De aceea, înainte de purcede

[1] Text apărut, într-o versiune asemănătoare, în revista *22*, numărul din 7 mai 2008, accesibil la http://www.revista22.ro/cartile-vinovate-4526.html.

la analize pe textele celor cinci autori citați, aș vrea să citim trei mărturisiri autobiografice cât se poate de comune, pe care doar asocierea cu numele autorilor le pune brusc într-o lumină lugubră şi le condamnă la o înmormântare fără procesiune hermeneutică. Fac acest exercițiu pentru a sugera – dar iată că nu las sugestia liberă de explicație – că lecturile noastre sunt prea mult şi prea grav distorsionate de prestigiul numelui autorului. Urmez aici o indicație franceză, cea a lui Paul Valéry, care îşi închipuia o istorie a literaturii fără urme de autori, făcută doar din texte. Nu vom putea să ne raportăm la texte decât în cadrul unei „etici a lecturii" care să minimalizeze patosul raportării la autor.

Îndrăznesc să încep cu nişte citate din scrierile a trei oameni care, la vremea la care scriau, aveau, fiecare: 34, 29, respectiv 40 de ani. Dintre care însă unul cel puțin este un nume odios. Epocile diferă, desigur, dar nu e vorba decât de vreo 300 de ani – suntem în „modernitate ". Cei trei oameni au ajuns astăzi nume celebre ale modernității. Unul dintre ei e socotit un părinte al ei; altul, un geniu rău, iar celălalt rămâne unul din marii criminali ai omenirii. Cum de-i pun la un loc ?

Să desfăşurăm acum citatele:

> În momentele mele libere, făceam cursuri de muzică cu corul de la Lambach şi aflam acolo ocazia de a mă îmbăta cu ritualul magnific al sărbătorilor religioase. Ce putea fi mai firesc decât faptul că statutul abatelui reverend mi-a apărut atunci ca un ideal demn de cele mai mari râvne ? […] Pentru prima oară în viață – aveam 11 ani – mă aşezasem în opoziție. Nu voiam să fiu funcționar. Nici discursurile, nici severitatea imaginilor care-mi erau înfățişate nu puteau să-mi înfrângă rezistența. Nu voi fi funcționar, nu şi nu! Degeaba încerca tatăl meu să trezească în mine această vocație prin zugrăvirea propriei vieți. Îmi venea să vomit numai când mă gândeam că aş putea fi într-o bună zi funcționar într-un birou, unde n-aş putea să-mi controlez timpul, ci aş fi obligat toată viața să completez formulare. […] A trebuit să învăț.

Apoi:

> De aceea, dragă tată, […] permite-mi să-mi analizez situația în acelaşi mod în care văd viața în general, ca expresia unei activități spirituale care se manifestă în acelaşi timp în ştiință, în artă, în viața privată. […] Natura spiritului este întotdeauna însuşi adevărul […].

În fine:

> De îndată ce am terminat acest ciclu de studii, la capătul căruia eşti de obicei primit în rândul celor docți, mi-am schimbat complet gândirea.

> Căci eram stânjenit de atâtea îndoieli şi erori, iar singurul folos pe care-l aflasem încercând să mă instruiesc era că-mi descoperisem din ce în ce mai mult ignoranța. […] Şi aveam o extraordinară dorință să învăț să disting adevărul de fals, pentru a-mi putea evalua actele în mod clar şi pentru a înainta sigur pe mine în viață.

Să vedem ce au în comun aceste texte: în primul rând, intenția autobiografică; sunt scrieri la persoana I. Apoi, plasarea lor în perioada de formare a personalității intelectuale, şcoala. În ultimul rând, modulată diferit, desigur, o opoziție față de „dat" şi un entuziasm de a-l înlocui cu ceea ce am putea numi „cucerit", mai degrabă decât dobândit. Dacă vreți, scuturarea de giulgiul protector al instrucției concepută de „alții" în favoarea unei naşteri spirituale fără model. Desigur, diferențe importante separă aceste trei relatări ale unor momente-cheie din viețile naratorilor: în cazul primelor două texte, există o magie sacră (religia, respectiv „activitatea spirituală") care domneşte la fel de deplin ca idealul purității epistemice din ultimul text. Dar, e clar, deşi primul text nu explicitează termenul, „adevărul" este ceea ce vizează toate aceste trei mărturii. Iar învățătura întru adevăr nu poate începe decât ca o decizie supremă, individuală, eventual iluminată spiritual, în răspăr cu toate actele de până atunci ale protagoniştilor. Desigur – iar –, în cazul ultimului text constatăm influența unei înțelepciuni (acel „ştiu că nu ştiu" socratic) care le lipseşte celorlalte. Dar până şi această con-ştiință este mai degrabă pozitivă şi tot „magică", pentru că îndrumă spiritul la fel de rapid şi sigur ca magia sacră tematizată de primele două texte. Dacă oamenii aceştia simt la fel, de ce să-i cenzurăm pe unii dintre ei?

Astfel de revelații se găsesc abundent în istoria culturii europene moderne, ca şi de-a lungul istoriei Europei creştine, cu diferența simplă că, dacă misticii sunt sorbiți de Unu, modernii sorb ei, ca Unu autorevelat, lumea. Nu asta e important. În mod curios – la prima vedere –, relatările lor sunt, în unele situații, supusă cenzurii. E adevărat, acum există Internetul, de unde de altfel am şi preluat citatele, iar cenzura face tot mai greu față fluxurilor mediatice. Ultimele două sunt extrase însă din opere care pe teritoriul românesc sunt cel mult colportate, fără ca ele să primească oficial accesul la lectură. „Piața de idei" românească are tabuuri, iar tabuul pare să funcționeze, ca în orice situație asemănătoare, ca un bumerang pentru cei care-l instituie. Pentru că, atunci când supui

cunoaşterea cenzurii pe considerente morale, dovedeşti că n-ai încredere în simțul critic al cititorului, care, la rândul lui, va ajunge să-i diabolizeze pe cenzori. Dintre cele trei texte de mai sus, primul face parte dintr-o operă interzisă, cel de-al doilea, dintr-o operă desconsiderată şi condamnată, abia ultimul având parte de traduceri recente şi de unele comentarii, cel mai adesea tehnice şi ferecate într-un cerc de competențe stricte.

De ce anumite opere sunt cenzurate, şi altele nu, cu toate că elemente comune în configurația lor pragmatică se găsesc din plin? Pentru că asupra unora dintre autorii lor planează un păcat: cel al crimei. Astfel, cuvintele celor din urmă poartă stigmatul drăcesc al morții, iar noi, oamenii supraviețuitori, le eliminăm. Ne prefacem că ele nu există. Nu gesturile criminale ale autorului, ci cuvintele lui însuşi poartă vina de a fi (fost). Nu e numai atât. Atunci când Michel Foucault a publicat, în 1973, studiul cutremurător intitulat *Moi Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère*[1] (pretext a două filme ulterioare), ucigaşul condamnat în 1835 nu a fost mai puțin criminal decât cei ale căror scrieri sunt interzise astăzi. Dar era vorba despre un țăran din Normandia, astfel că gestul editorial (dar şi psihanalitic) al lui Foucault n-a avut parte de oprobriul social la care un gest asemănător a fost supus în România în momentul publicării uneia dintre operele din care am extras citatul de mai sus. Iată aşadar că avem crime scuzabile şi crime nemotivate. În ultimul caz, tot ceea ce a spus acuzatul de-a lungul timpului se întoarce împotriva lui ca dovadă a premeditării şi, o dată cu dispariția sa fizică, îi radiem şi cuvintele publicate. Pentru că ele nu pot fi obiect al cunoaşterii, ci doar corp delict.

De ce? De frică. Cu cât o cultură e mai mică, cu cât influența ei este mai restrânsă, cu cât produsele ei sunt disprețuite de fapt (în ciuda unor sufragii efemere), celor care îi dau voce li se face frică. Decât să avem curajul de a investiga spiritul modernității citind operele care au făcut modernitatea nu numai în bine, ci (mai ales) în rău, aşa cum o ştim şi cum unii dintre noi au trăit-o, mai degrabă condamnăm repede şi trecem mai departe. Mai bine uităm, cât mai repede, deşi uitarea se face în detrimentul cunoaşterii.

[1] *Eu, Pierre Rivière, care mi-am strangulat mama, sora şi fratele* (trad. mea), film relizat de René Allio, în 1976, cu scenariul parțial scris de Michel Foucault, în urma cărții publicate la Gallimard, Paris, 1973 (mărturia datează din 1835).

Recent, au apărut două cărți traduse în limba română, din spaniolă şi din franceză, care ar putea destabiliza pacea spiritului care nu se uită niciodată în el, ci numai înainte şi în sus: un jurnal al lui Che Guevara[1] şi primul volum din *Contraistoria filosofiei* de Michel Onfray (Polirom, 2008). În cazul filosofului francez, impactul unei gândiri care acuză „platonizarea" culturii europene din ultimul mileniu nu poate crea prea multe temeri; cine ştie ce înseamnă să denunți filosofia europeană „a învingătorilor" prin scoaterea la lumină, în contrapartidă, a unei alte imagini a gândirii antice, repusă în contextul unei epistemologii a practicilor cotidiene de dinaintea „victoriei creştinismului"? Cu toate că, pentru a măsura puțin convergența dintre gândirea creştină şi cea neoplatoniciană, ar fi de ajuns lectura excepționalelor dialoguri ale lui Nicolaus Cusanus: *Pacea între religii* şi *Despre Dumnezeul ascuns* (Humanitas, 2008). În cazul lui Che, poate condamnarea gestului editorial al Editurii Polirom n-ar fi întârziat dacă apariția traducerii ar fi fost mai timpurie. Acum, însă, când până şi Oana Zăvoranu apare la televizor cu un tricou imprimat cu (aceeaşi) fotografie a Comandantului, protestul s-ar expune derizoriului.

Dar, oricum am lua-o, asumarea de către cultura română a descoperirii unei istorii dincolo de bine şi de rău (adică „aşa cum a fost") se lasă aşteptată. Orice cultură care interzice cărți este una a eşecului. Îmi amintesc de ziua în care unei echipe a OTV-ului i-a fost interzis accesul în salonul de onoare al Institutului Francez pe motiv că la acel post apare generalul Pleşiță, pilon al securității comuniste (decedat în 2009). Este un exemplu de haiducism, în măsura în care are la bază acest set de presupoziții: (1) statul român este deficient, (2) regulile publice ale statului sunt greşite, deci (3) am dreptul moral să le înlocuiesc cu propriile reguli. O societate nu se poate elibera de complexe decât dându-şi voie la libertatea cunoaşterii istorice, independent de bine şi rău. O societate, adică nişte oameni care trebuie învățați să-şi lase fantasmele, negre sau albe, la uşa care desparte privatul de public şi cărora trebuie să li se spună că revelația poate fi o cunoaştere, dar numai personală, în vreme ce intruziunea „muzicii sacre" în cunoaşterea istorică seamănă confuzie. Citatele din Hitler, Marx şi Descartes (în această ordine inserate) cred că mă confirmă îndeajuns.

[1] Este vorba despre Che Guevara, *Jurnal pe motocicletă*, Polirom, Iaşi, 2008.

3. *Jurnalismul de gândire:* Războiul timpurilor

Traian Ungureanu a descins vijelios în spațiul public intelectual românesc. În urmă cu şase ani, a decis să scrie nu doar despre fotbal, ci să facă muncă de intelectual. În patru ani, 2005-2009, acest travaliu, desfăşurat în special în revista de idei *Idei în dialog* şi apoi într-o serie de şase cărți apărute la Editura Humanitas, a dus la devenirea sa politică: ales europarlamentar, s-a întors în Occident şi a continuat să scrie despre fotbal. Atunci când nu tematizează fotbalul, Traian Ungureanu este un burghez gentilom. Scriitura lui e apodictică, trupul îi este baroc, tonul, amenințător. Iată aşadar câteva date ce reprezintă una dintre cheile succesului unui intelectual român de cursă scurtă şi rapidă, care n-are mult timp de pierdut. Dacă la ordinul lui Ceauşescu s-a construit ditamai Casa Republicii în cinci ani, cu atât mai mult un jurnalist român venit din Occident poate să-şi construiască, în acelaşi interval, o operă şi o carieră. N-a existat, în acest răstimp, în România, un intelectual care să producă un limbaj mai autarhic decât Traian Ungureanu. Logica internă la care recurg textele sale este suficient de înrădăcinată patetic pentru a demonstra, aparent, orice. Traian Ungureanu este regele paralogismului în România. Înainte de a purcede însă la lectură, țin să precizez că eu însumi sunt doar unul dintre jucătorii unui joc ale cărui reguli încerc să le denunț.

După 2000, s-a schimbat regimul cărții în România. Cartea a devenit un obiect de consum. Nu se mai citeşte la fel ca înainte şi, consecutiv sau nu, nici nu se mai scrie la fel; în fine, faptul că nu se mai scrie la fel poate rămâne o constatare banală, dacă nu s-ar referi mai ales la scrierile teoretice şi istorice. Mă gândesc cu nostalgie la colecția de istoria ideilor de la Humanitas, la lucrările de antropologie, sociologie, istoria mentalităților şi filosofie chiar de la Polirom; de titlurile de la Anastasia, de cele de la All şi de la Paideia, de la Iri şi de la Univers şi Univers Enciclopedic. A venit vremea ca drumul gândirii teoretice spre public să treacă prin vămile jurnalismului. În lumea anglo-saxonă, această mediere funcționează ca un *acquis*. Pentru că jurnalistul anglo-saxon nu are ambiții intelectualiste şi nu are pasiunea dialecticii nutrită de jurnalistul francez. Şi pentru că, pe de altă parte, culturologul american speculează – cu instrumente de împrumut – pe marginea unor informații furnizate de presă. Ceea ce înseamnă că jurnalistul nu este teoretician (de pildă, Thomas Friedman şi Fredric Jameson), iar raportul dintre ei nu este simetric. Abia teoreticianul

are nevoie de jurnalist, pentru a nu fi acuzat de elitism sau chiar fascism intelectual[1], în vreme ce jurnalistul se mărgineşte să descopere fapte şi să conchidă fără pretenţii speculative (vezi, de pildă, teza lui Naomi Klein din *Doctrina şocului*, Vellant, Bucureşti, 2008).

Jurnalistul român care a apucat să cunoască lumea occidentală are tentația sintezei. Traian Ungureanu este acel jurnalist care, misionar, îşi spune, poetic, *Je est un autre*, după care practică ceea ce s-ar putea numi jurnalismul teoretic, printr-o echilibristică între fapt (pretext, adesea) şi expresia forte a unor convingeri şi credințe prescriptive. Impostura lui Traian Ungureanu reiese într-o singură formă: el nu are informația unui teoretician, a unui gânditor, pentru a putea să coreleze factologia oferită cu concluziile personale. Există o presupoziție a argumentarului intelectual al autorului pe care o înțeleg foarte bine: Europa e „slabă", astăzi, în vreme ce Islamul e tare, pentru că prima şi-a uitat tradițiile, pierzându-şi forța. E o teză banală, veche, cioraniană, fără să spun prin asta că ar fi o teză falsă. Traian Ungureanu nu scrie pentru a o constata, nici pentru a o analiza, ci pentru a combate însăşi slăbiciunea constatată, găsind repede vinovați şi soluții. Până la soluțiile de fond, cea perfectă pe termen scurt este un partid, Partidul Democrat Liberal, şi preşedintele Traian Băsescu. Apoi, din Parlamentul European, mai vedem cum ajungem la fondul problemelor.

Ce e o carte de „publicistică"? (Poate fi chiar acest volum...) O să vă răspund că e un fel de talk-show fără interlocutor, dat pe *mute*, dar subtitrat, în care autorul îşi expune idei. Foarte bine a înțeles să plătească acest preț cineva ca Peter Sloterdijk, filosof la rândul lui, dar pentru editorul român compromisul n-a fost îndeajuns. Şi atunci, a

[1] Aşa cum Camille Paglia, unul dintre cei mai importanți 100 de intelectuali din lume votați de către americani, îl acuză pe Jacques Derrida în anii '80, pentru că deconstrucția ar pune în pericol bazele raționale ale comunicării verbale. Acuze de acelaşi tip (iraționalism), dar fără adaosul de anatemă, primeşte, de pildă, Gilles Deleuze din partea unor filosofi români conservatori, ca Vlad Mureşan, în revista *Idei în dialog*. Filosoful clujean preferă să critice, astfel, relativismul lui Deleuze, care ar ține de postmodernism, şi nu iraționalismul lui, care ține de o voință fascistă de putere. Dar ambele luări de poziție denotă aceeaşi angoasă în fața unei aşa-zise ofensive a „anormalului" în societatea occidentală (o poziție similară are Mihail Neamțu în raport cu biografia lui Michael Jackson). „Stânga" nu e doar eticheta lipită pe tot ce a însemnat dezastru în România modernă, dar presupune şi un elogiu subversiv al anormalului, menit să strice o natură umană în esență echilibrată, rațională şi hotărât non-romantică.

apărut un jurnalist de gândire român, susținut de o bună industrie a reclamei: Traian Ungureanu, acest excelent ziarist sportiv căruia i se oferă de la o vreme ocazia să arate cât de multe știe în afară de fotbal. Aici însă se întâmplă un scurtcircuit în procesul de elaborare și de transmisie a ideilor: el rezumă foarte pe scurt ceea ce crede în legătură cu diverse evenimente transformate în pretexte de gândire în lipsa formației intelectuale care i-ar legitima alegațiile. Pentru el, gândirea funcționează după principiul agriculturii extensive: o recoltă cât mai bogată de speculații culese de pe o suprafață evenimențială cât mai mare. Că evenimentul este o carte, o crimă sau un crah financiar, publicistul sapă rapid în jurul lor, dezgroapă o bucățică din fundație și pune reflectoarele pe ea. Gândirea lui se desfășoară după legile cererii și ofertei: cererii de sens i se răspunde cu o mulțime de răspunsuri, dacă se poate, cât mai spectaculoase. Girul său este, cum se întâmplă mereu în cultura română, nominal: Horia-Roman Patapievici este un intelectual care garantează pentru el, în vreme ce, din punct de vedere politic, îl susține Traian Băsescu.

Trecerea de la filosofie la jurnalismul de gândire s-a făcut încet. Să luăm trei nume: Heidegger, Patapievici și Traian Ugureanu. Primul știe că lucrează cu cuvinte. Gândirea lui vizează grosimea culturală, spirituală, uneori insondabilă, a unor cuvinte. Răspunsul, ca în orice maieutică, e la cititor. Patapievici are convingeri pe care și le exprimă de la bun început, dar nu renunță la genealogia cuvintelor. Numai că, deja, cuvintele acestea sunt luate de-a gata din pana unor mari gânditori, cu prospectul semantic livrat la pachet. Îndoielile nu-l părăsesc întru totul, numai că întrebările lui devin de multe ori retorice. Și ajungem la Traian Ungureanu, pentru care cuvintele sunt foițe de țigară. Ele apar într-o transparență halucinantă, desfășurate în spectacole retorice (ad)mirabile, dar transformate în obiecte de decor. Nu există, aici, cuvânt care să apară ca sursă a unei semnificații de descoperit. Nu mai rămâne nimic de cercetat, cuvântul este adus în lesă și dresat să însemne exact ce vrea autorul. Jurnalismul de gândire este, alături de mall și de imaginarul mediatic, un argument în plus pentru inutilitatea căutării și pentru eficiența paternalismului capitalist: semnul „aici" nu mai are nevoie de nici un semnificat pentru a fi crezut și valorizat. „Aici" e adevărul, pentru Traian Ungureanu.

Dacă din peisajul editorial românesc lipsea ceea ce s-ar putea numi *eseul de masă* – prezent masiv în Franța, de pildă, dar de orientare goșistă mai ales –, iată că Editura Humanitas pune punct acestei

carențe prin lansarea seriei de autor Traian Ungureanu. Într-un fel, apariția simultană a primelor două volume ale jurnalistului format la BBC – *Tehnica neputinței la români* şi *Războiul timpurilor*[1] – vine să răpească din audiența eseurilor polemice lansate anii trecuți la Editura Compania[2], cu toate că temele diferă – dar agresivitatea retorică este aceeaşi.

Față de Ciprian Şiulea sau Sorin Adam Matei, Traian Ungureanu nu se referă, în cel de-al doilea volum, singurul despre care scriu (şi scriu numai despre unul pentru că „tehnica neputinței la români" e un meşteşug masochist, al cărui produs este chiar tipul acesta de scrieri), la piața de idei, la grupurile de prestigiu sau la discursurile intelectuale dominante din România. Ridicarea punctului de vedere de la o înălțime umană – de unde se văd doar Bogdan Lefter sau Constantin Noica – la una supranaturală, de unde se poate panorama situația frontului mondial, trebuie socotită o mişcare inteligentă în primul rând din punctul de vedere al marketingului editorial: publicul-țintă este, desigur, mult mai numeros, pentru că Bin Laden sau George W. Bush au pe meleaguri mioritice o audiență mult mai mare decât filosoful lui „întru" sau criticul optzecist. Dar nu numai atât: acest salt e important pentru că aduce cititorului informații mult mai prețioase decât cele rezultate din critica unui discurs cultural strict românesc. E mult mai pasionant, pentru un nespecialist în literatură, să înțeleagă ce se întâmplă în Orient, ce se petrece cu Europa şi cu relația ei năbădăioasă cu Statele Unite, decât să afle cât de adecvat e conceptul de postmodernism al lui Bogdan Lefter la realitatea culturală românească sau cât de autentică este vocea lui Gabriel Liiceanu dindărătul *Apelului către lichele*. Ca să încheiem acest preambul dedicat noului produs editorial propus de Humanitas, să spunem că Traian Ungureanu era, înainte de publicarea acestor două volume, un nume cunoscut în primul rând microbiştilor din România, atât prin *Manifestul fotbalist* (Humanitas, 2004), cât şi din paginile revistei *22* şi, mai ales, din cele ale *Gazetei Sporturilor*. Alături de vocile lui Radu Cosaşu, Radu Paraschivescu şi mai ales Cătălin Tolontan, cea a lui Traian Ungureanu este, în comentariul fenomenului sportiv la intersecția lui cu politicul, socialul şi culturalul, una dintre cele mai bine articulate.

[1] Humanitas, Bucureşti, 2006.

[2] Ciprian Şiulea şi Sorin Adam Matei, vezi „Argumentul" acestui volum.

Acestea fiind spuse, iată că TRU publică un volum cu titlu hiperbolic, simetric, scris *da capo al fine* în retorica sentinței: *Războiul timpurilor. Declin occidental şi asediu islamic*. Ştim cu toții ce-l diferențiază pe jurnalist de eseist: primul trebuie să-şi vândă textul cât mai repede şi mai scump, şi, dacă e profesionist, ştie cum s-o facă. Esesitul – filosof, teoretician, critic – emite ipoteze care pot fi contestate, dar pe care e mereu obligat să le argumenteze. Jurnalistul trebuie să ştie în primul rând să scrie texte cu priză, persuasive, care să apese pe butonul senzorial. Revelațiile lecturii de jurnal țin de senzație, în vreme ce revelațiile lecturilor teoretice țin de apariția bruscă a unor contacte inedite între sintagme cognitive predefinite. Dacă Patapievici vorbeşte mai bine decât scrie, cărțile lui se vând mai ales ca produse ale unei brand de discurs ascultat, nu citit, cu ocazia aparițiilor sale publice. TRU nu vorbeşte mult, dar scrie pentru publicul pasiv: repede, în fraze scurte şi tăioase. TRU nu face paradă de cultură, dar este, evident, un jurnalist cultivat, dintr-o specie pe care noi n-am putut-o avea vreme de jumătate de secol, între timp pierzând condițiile de-a o mai moşi.

Un singur lucru trădează impostura jurnalistului: graba. Credeți că Heidegger ar fi putut scrie fie şi un articol care să vândă ziarul ce-l găzduia? El, care şi-a comentat titlul unui curs două luni de zile, până ce rectorul i-a atras atenția asupra nemulțumirii studenților... TRU se situează pe o poziție diametral opusă: el nu zăboveşte deloc asupra cuvintelor; îndoiala, când apare, este la el retorică pură. Eseistul ştie foarte bine că publicul nu aşteaptă de la jurnalist să-i asiste îndoielile, ci să-i satisfacă nevoia de definitiv: nu ştiți ce să credeți despre fenomenul X, uite, vă spun eu exact ce trebuie gândit. Astfel că tezele lui TRU nu sunt precedate de o ipoteză şi de o demonstrație, ci de scurte poveşti introductive pe post de captatio. Factologia eseurilor lui TRU este verificabilă, dar articularea cu interpretările țin de axiomatic. Până unde ține prima şi de unde începe a doua, aceasta este misiunea jurnalistului să *nu* specifice niciodată. Exemplu:

> Dacă e să dăm crezare părintelui Fesio, în acest punct a intervenit, cu oarecare iritare, Papa Benedict al XVI-lea. *Intervenția a rezumat, în câteva fraze, constanta teologică fundamentală a Islamului: caracterul nereformabil şi neinterpretabil al revelației divine.*

De unde ştim ce rezumă respectiva intervenție, dacă nu avem vreo referință? Pentru că trebuie să-l credem pe cuvânt. Şi suntem dispuşi

să o facem, pentru că ştie să scrie foarte bine. Autorul reuşeşte deci să inducă o primă confuzie în mintea cititorului. Se ştie, nici un fapt nu se livrează percepției la pachet cu o singură semnificație. Ziaristul îl vinde la pachet cu manualul de întrebuințare, în aşa fel încât clientul să-şi spună că respectivul fapt nu funcționează decât utilizat cum scrie în carte. Dacă există filosofie recentă, ei bine, aceasta este în întregime eseu jurnalistic. Care poate să fie bun sau prost.

După ce am rezumat şi noi poetica jurnalismului de gândire, să vedem care e teza autorului. În linii mari, aceasta: războiul civilizațiilor, pus pe tapet de atentatele de la 11 septembrie 2001, are loc între o creştinătate la crepuscul şi un islam aflat la câteva sulițe de soare pe cer. Islamul e unul, rău, în vreme ce creştinătățile sunt două, şi anume: o Americă destul de puternică, încrezătoare încă în propriile valori şi cu un potențial tehnologic imens şi greu de combătut – angajată pe calea dezvoltării –, respectiv o Europă anesteziată de moda corectitudinii politice, leşinată de soarele multiculturalismului şi împietrită în politețe față de o alteritate care nu-i răspunde niciodată cu aceeaşi monedă (ci polemic şi agonal). Din această ciocnire a civilizațiilor va rezulta în imediat o reîntoarcere a barbariei ca *Weltanschauung* dominantă şi extincția temporară a civilizației europene ca ispăşire a unei vine istorice insuportabile. Tot acest catastrofism are, desigur, nişte premise autentice. Este vorba, după cum spuneam, de factologie. Totul porneşte de la câte un caz şi se termină printr-o generalizare. Să luăm, de pildă, existența ONG-urilor, detestate de autor. Subcapitolul „Introducere în oengeologie" apare în eseul *Tsunamitatea,* titlu publicat[1] pe prima pagină în *Idei în dialog*. Era vorba despre valul ucigaş din Asia de Sud-Est şi modul în care criza a fost gestionată de Occident la două niveluri: guvernamental şi non-guvernamental. ONG-urile acuză statul de „zgârcenie", deşi ele însele sunt incapabile să distribuie ajutoarele solicitate acolo unde este mai mare nevoie de ele. Cele mai hulite ONG-uri sunt cele ecologiste, pentru că încurajează subdezvoltarea unor state sărace din Africa şi Asia printr-un naturalism rousseauist, anti-tehnologic, anti-civilizațional, retrograd. Cam aceasta este critica adusă de TRU ONG-urilor – până la un punct creditabilă. Pot fi de acord cu faptul că de multe ori ONG-urile tind să obțină profit, că adesea ele sunt conduse nu de cei mai profesionişti oameni, că în discursul lor există ceva din fanatismul sectei neoprotestante, des-

[1] În 2005.

pre care TRU nu prea vorbeşte, de altfel, mai deloc. Dar ONG-ul devine brusc, în eseul jurnalistului, un agent occidental al nihilismului care, subminând politica statală, ştirbeşte astfel prestigiul şi influenţa autorităţii, a Centrului, contribuind la erodarea valorilor europene în chiar gestul – pervers – al manifestării lor. ONG-ul e un fel de homosexual care manifestează pe stradă sau un Derrida în plin fuleu deconstrucţionist.

Cred însă că, din orice direcţie intri în miezul criticii aduse stadiului de evoluţie a culturii occidentale – sau a spiritului, a minţii, pentru a vorbi împreună cu Allan Bloom –, ajungi în faţa aceleiaşi contradicţii pe care eseistul o ignoră: ONG-ul, de pildă, descinde direct din cultura contestaţiei pe care a inaugurat-o pe continentul nostru tot mai unit cultura greacă, socotită şi de TRU vatra noastră culturală. Este ceea ce el constată într-unul dintre eseurile dedicate scandalului caricaturilor publicate în *Jyllands Posten* în toamna lui 2005:

> Suntem ceea ce suntem doar în măsura în care putem gândi critic, iar acest deznodământ filosofic a încununat un proces tragic de interogaţie, delimitare, dubiu şi dedublare. El începe din prima clipă a ceea ce numim astăzi Occident cu disidenţa ironică a lui Socrate. Contestabilă şi subversivă, apariţia lui Socrate a clătinat, probabil decisiv, destinul Atenei, dar a lăsat în urmă o fisură prin care au înaintat apoi toate împotrivirile la nemişcare, la gândirea conformă şi la refugiul în rit, fantasmă şi resentiment. Mai târziu, iubirea creştină n-a îmbălsămat Biserica, ci i-a lăsat discernământul care a forţat despărţirea de stat şi a salvat, astfel, Europa de un servilism abject. [...] Ce ne-a rămas este mai mult decât se cuvine vremurilor noastre setoase de aliniere şi mai puţin decât merită câţiva desenatori danezi aleşi cu mână sigură pentru sacrificiul ritual, sub acuzaţia care ne pândeşte pe toţi: delictul de libertate.[1]

Vai! Tocmai aici locuieşte contradicţia, una care traversează întregul angajament al lui TRU, pentru că „gândirea critică" este, pentru el, o formulă retorică, fără nici o valoare intrinsecă. Din acest punct de vedere, Traian Ungureanu este autorul unei simulări de reflecţie care caracterizează întregul discurs jurnalistic înzestrat doar cu valoare de schimb şi distribuit pe piaţă în virtutea acestei proprietăţi. În acest discurs, „gândire critică" este eliberat de conţinut şi recodificat ca formă, într-un proces fidel întocmai ideii lui Fredric Jameson, care vorbeşte despre abstractizarea „lucrurilor individuale", ce-şi pierd

[1] *Idei în dialog*, nr. 12/2005.

greutatea pentru a-şi manifesta prezența doar prin formă şi culoare: „Forma şi culoarea împreună se eliberează de vechile lor vehicule şi vin să îşi desfăşoare existențe independente în calitate de câmpuri de percepție şi ca material artistic brut“[1]. La fel, „gândire critică“ devine, la TRU, un semnificat care, odată efectiv în contact cu percepția cititorului, nu mai are nevoie de nici o justificare *în* discurs. Dacă gândim critic, înseamnă că ajungem inexorabil să contestăm autoritatea şi să-i negăm atributele carismatice. Astfel, îl ucidem mai întâi pe Dumnezeu. O putem face din spirit critic sau din resentiment, cel mai probabil primul fiind alibiul celuilalt. Dar tocmai alibiul ne scuză în fața celor care ne acuză. Habar n-am dacă iubirea creştină a dat ocazia manifestării liberului arbitru – eu unul cred că despărțirea Bisericii de stat a fost rezultatul unei dialectici mult mai subtile, cu mize mai puțin inefabile decât cele sugerate de fraza lui TRU. Important este că, da, am devenit liberi. Atunci de ce acelaşi TRU scrie că nu poți râde de Dumnezeu? „Dumnezeu poate fi ignorat sau contestat“, scrie eseistul, dar nu ridiculizat. Nu pricep, de fapt, cum îl putem ignora pe Dumnezeu – ca semnificant – mai degrabă decât batjocori. Dar caricaturile publicate în ziarul danez ce sunt? TRU oferă un răspuns bont: desenele n-ar fi ironizat întruchipări ale unor valori sacrosancte, ci modurile în care acestea sunt întrebuințate pentru a genera ură şi violență; pasămite, caricaturile sunt metacritice, ele vizează modul de funcționare a unor valori sacre în regim monden, nu sacralitatea lor. Desigur, asta fac toate caricaturile din lume, dar nimeni nu e destul de naiv încât să creadă că distincția dintre valoare intrinsecă şi un anume efect al ei determinat istoric poate fi realizată spontan; spontan, pentru că o caricatură e făcută să provoace râsul, nu reflecția istorică; activează o percepție estetică, nu o meditație etică (care-i poate fi consecutivă, dar asta-i altă poveste).

Dacă libertatea e proprie spiritului european, atunci aceeaşi libertate a adus pe val, într-o anume perioadă a secolului XX, deconstrucționismul. El este un alt personaj odios al volumului lui TRU, deşi nu se desprinde mare lucru din ceea ce eseistul înțelege prin deconstrucționism (altceva decât nihilism) şi nici dacă – de pildă – autorul ar fi avertizat asupra relației dintre acest curent hermeneutic şi opera heideggeriană (pentru că Heidegger apare la un moment dat ca personaj pozitiv).

[1] Fredric Jameson, *The Cultural Turn*, Verso, 1998, p. 151 (trad. mea).

Furia eseistului atinge mai multe spații ale contemporaneității: mediile academice de stânga (generalizarea merge până la „mediile academice occidentale" *tout court*), Derrida şi Foucault (cât de multe au ei doi în comun, TRU nu se întreabă; şi de ce ar face-o, de vreme ce el nu scrie în slujba cunoaşterii, ci a Puterii?), feminismul şi politica de promovare a minorităților sexuale: o întreagă agendă, desfăşurată nu fără observații acute şi juste. Dar la TRU nu există nuanțe. Astfel că ajungem la această aberație:

> Cea mai sumară notație înregistrează o convergență frapantă de teme, elemente şi decor între repertoriile culturale generale ale Islamului şi cele ale aşa-numitei postmodernități occidentale.[1]

Nici măcar „cea mai sumară": cât de sumară ar trebui să fie notația pentru a înregistra aşa ceva? *Cât de superficial trebuie să priveşti lucrurile pentru a avea astfel de poziții?* Aceasta este întrebarea ultimelor decenii de acostare a filosofiei în portul cu foc continuu al jurnalismului, de mediatizare a gândirii, de discrepanță tot mai mare între cererea şi oferta de răspunsuri. Îmi pare chiar rău că nu pot angaja acum o discuție asupra celei mai bune părți a acestui volum – despre ceea ce separă America de Europa – şi nici a celei mai discutabile – ultimul eseu, cel mai consistent, dedicat premodernității Islamului şi a țărilor arabe din zilele noastre[2]. Salut poziția proamericană a autorului, conştient de condiția muzeală la care a ajuns astăzi Europa, aşa cum îi salut şi euroscepticismul profesat atunci, deşi, astăzi, el a devenit europarlamentar. Fraza sa „Modelul european are o singură problemă: el funcționează admirabil după ce e impus de forța militară americană" rămâne antologică, expresie a adeziunii la o gândire politică americană (dintre ai cărei reprezentanți îmi este cunoscut doar Robert Kagan) pe care n-o găsesc deloc arogantă. Poziția proamericană a lui TRU ar fi fost suficientă pentru un diagnostic corect şi complex al lumii contemporane. Adăugându-i-se multă retorică muşcătoare, lipsa îndoielilor de orice fel, voința de a panorama exhaustiv lumea culturală de astăzi conjugată cu lipsa mijloacelor de a o face fără a cădea în impostură, ceea ce ar fi putut fi o carte de referință pentru un nou produs edi-

[1] Traian Ungureau, *Războiul timpurilor*..., ed. cit., pp. 231-232.

[2] De pildă, aş fi curios să aflu ce înseamnă cu adevărat *umma*: turmă, sugerează TRU, comunitate de credincioşi, spune *Encyclopaedia Universalis*, impregnată, desigur, de ideologia multiculturalistă.

torial românesc – filosofia prezentului – rămâne un volum care vorbeşte mult mai convingător decât demonstrează. Or, cred că tocmai de cultura îndoielii avem noi astăzi nevoie. *Războiul timpurilor* ne serveşte însă doar câteva certitudini gata mestecate şi multă excitație. Astfel, volumul lui Traian Ungureanu este un produs cultural de consum, vândut cu atât mai bine pe o piață de consumatori inocenți. Discursul lui – abstract, în sens pragmatic – este creditat prin recursul la o autoritate morală, persoana lui H.-R. Patapievici şi locul numit Humanitas, pentru a deveni el însuşi vehiculul autorului către spațiul de putere politică vizat. TRU este un caz de manual al interpretării discursului public românesc ca valoare de schimb.

4. Despre propriile *idei şi blocaje*

Un caz nuanțat, de tranziție între vârsta de aur a intelectualului aflat în afara puterii şi împotriva ei şi vârsta lui capitalistă, de sursă a capitalului, este cel al eseistului Horia-Roman Patapievici. De la *Omul recent*, 2001, el a avut parte de o imagine publică împărțită între portretul unui spirit românesc original care suscită admirație şi cel al unui intelectual român retrograd, incapabil să se împace cu prezentul „recent". Supralicitările au avut şi ele un rol în aceste două versiuni extreme ale unui intelectual care, fără îndoială, a marcat pozitiv – excepție fericită – ultimul deceniu al secolului trecut. Scandalul iscat de *Omul recent* a declanşat ieşirea la lumină a unui clivaj tot mai adânc în interiorul uneia şi aceleiaşi tabere din anii 1990 – cea a anticomuniştilor sau a celor liberi de comunism, fie că era vorba de opozanți sau de intelectuali tineri care nu apucaseră să-şi trăiască în comunism decât copilăria.

După 2001, aşadar, o dată cu declasarea politicului şi cu racordul tot mai puternic la viața intelectuală europeană şi americană, cu o specializare progresivă a intelectualilor tineri, discursul lui H.-R. Patapievici n-a mai avut forța carismatică resimțită imediat după prăbuşirea comunismului. De altfel, *Despre idei & blocaje*, o carte care începe să fie scrisă practic în 1996, dar care apare abia acum, se îndepărtează de la o critică „antimodernă" a prezentului cultural pentru a se plasa în deschiderea unui viitor imediat: având în vedere deficitul de cultură specializată din România şi lipsa unei piețe

concurențiale a ideilor, trebuie, afirmă autorul, să pornim de la ceea ce totuşi defineşte tematic cultura română pentru a construi ceea ce îi lipseşte. Ce o defineşte? Literarul; cultura „generală", care este una mai degrabă beletristică. Pentru a ajunge la cultura ideilor, trebuie pornit de la această bază a culturii literare, miraculos păstrată.

Presupoziția eseistului apare formulată în mai multe rânduri. Citez o ocurență:

> Cultura română s-a format ca o cultură modernă după modelul culturii generale. Disfuncția ei majoră, până acum, a fost incapacitatea de a naşte în sânul ei, în mod organic, culturi de specialitate viabile.[1]

În mod limpede, *Despre idei & blocaje* se constituie în primul rând într-o invitație la dialog, la dezbatere, iar forma eseului invită cu modestie la lectură ca la integrarea unei comunități: lipseşte aparatul critic care îngreuna *Omul recent* şi lipseşte, apoi, patetismul de acolo, supărător de la un punct. Deşi întâmpin cu plăcere abordarea unei chestiuni niciodată discutate serios în spațiul intelectual public, am două mari rezerve față de textul cuprins în ea. Prima ține de perspectiva temporală în care este implicată presupoziția ideii de cultură națională (vezi subtitlul cu iz swiftian al volumului: „O modestă propunere de a regândi cultura română pornind de la ce îi lipseşte fără a renunța la ceea ce, aparent, îi prisoseşte"); a doua, subîntinsă de prima, este legată de raportul dintre cultura generală şi cultura de specialitate. Despre acesta din urmă merită discutat, în orice caz, mai aplicat decât o voi face eu acum.

Problema raportului dintre cultura generală şi cea de specialitate (includ aici cultura ideilor) e însă una mult mai complexă decât o acreditează autorul. Nu putem avea criterii interne de validare a cercetării ştiințifice româneşti şi nu e aici nici un rău; în curând, aceste criterii îşi vor desăvârşi mondializarea. Problema pe care o văd eu în acest nou context, în ştiințele umane, este alta: cea lingvistică. Cum putem aprecia un studiu în limba engleză despre o operă în limba franceză în raport cu altul referitor la aceeaşi operă, scris, de data aceasta, în limba franceză? Întrebarea mea poate primi un răspuns simplu: criteriile despre care aminteam sunt indiferente față de limba întrebuințată. Dar problema rămâne nerezolvată, pentru că aceste criterii trebuie interpretate şi nu vom putea niciodată găsi pe cineva

[1] H.-R. Patapievici, *Despre idei & blocaje*, Humanitas, Bucureşti, 2007, p. 52.

care să cunoască deopotrivă câteva zeci de limbi pentru a interpreta corect aceste criterii. Soluția alternativă e cunoscută: impunerea limbii engleze ca *esperanto* ştiințific, chiar şi în cazul cercetătorilor care vorbesc alte limbi materne. Formarea culturală a indivizilor este diferită de la o cultură la alta, dar, prin achiziționarea limbii engleze, ei îşi pot traduce viziunile cultural autonome într-un acelaşi cod, spre aprecierea egală conform aceluiaşi set de criterii. Dar nu doar problema unei evaluări sincrone se rezolvă astfel. Publicarea unui studiu într-o limbă importantă – în special engleza – îl înscrie sau nu într-o tradiție care nu există în limba maternă a autorului. Aici stă măcar un răspuns la absența şcolilor românești de filosofie în ciuda existenței, scrie Horia-Roman Patapievici, unor idei originale. Tendința naturală a oricărui cercetător activ în domeniul său este de a acționa într-o reală adâncime cronologică. Ideea „originală" blagiană, a stilisticii culturale, nu poate face pui decât dacă este racordată la un coridor vast de gândire, pentru a avea *în* şi *cu* ce s-o măsori. Este ceea ce, să recunoaştem, s-a întâmplat întrucâtva cu Constantin Noica, un filosof situat într-o tradiție de gândire germană cu chip kantian şi cu scriitură heideggeriană care, ambele, i-au scos opera din anonimat, cu toate că decalajul dintre expresia şi substanța gândirii lui față de ceea ce, în anii postbelici, se gândea în Occident şi în Statele Unite nu poate fi neglijat. Dar, nici aici, *no wonder*. E altfel în Bulgaria? Şi, deşi Cehia şi Polonia au totuşi un statut aparte printre țările est-europene, există, chiar şi aşa, tradiții puternice de gândire care să se fi afirmat şi desfăşurat local? Este aşadar absolut insuficient să emiți o idee originală şi să aştepți să prindă rădăcini, indiferent de contextul în care ea apare. Altfel spus, dacă ideea respectivă nu este conectată la cercetarea din străinătate – din Vest, adică –, va fi extrem de greu pentru ea să coaguleze o linie de gândire internă, paralelă cu liniile trasate în şi de marile culturi. Exemplul lui Mihai Şora, de la care porneşte reflecția lui Patapievici, este grăitor: un gânditor inteligent, cultivat şi curios, Şora nu poate intra în canonul de gândire european cu un discurs ontologic de tip interbelic. Revenirea în țară, în 1948, i-a fost fatală pentru receptarea în Occident a operei sale, tot aşa cum nici *Omul recent* n-are parte de o primire internațională consistentă. Cartea „cu probleme" a lui H.-R. Patapievici a fost tradusă, e drept, în spaniolă. Sub titlul „Los nuevos Socios", Ignacio Vidal Folch vorbeşte despre cultura română de după căderea comunismului în *El Pais* din 14 ianuarie 2007, scriind:

> Patapievici, ca Dumnezeu, este în toate părțile: președinte al Institutului Cultural, instituția dedicată promovării culturii române în afară, dar și al revistei de teorie *Idei în dialog*; face clasamente, dezbate la televizor, scrie eseuri; editura spaniolă Altera i-a publicat bestsellerul local, *Omul recent*[1],

după care anunță traducerea în spaniolă a *Ochilor Beatricei*. Tonul articolului nu-l onorează în mod special; ba chiar, dimpotrivă, Ignacio Folch se referă destul de limpede, metonimic, la o cultură provincială, atunci când scrie *su best seller local* și mai ales atunci când se referă la ubicuitatea eseistului. O piață locală de idei devine funcțională abia atunci când produsele ei sunt cerute la export. Cu excepția istoriei religiilor, exporturile românești de idei sunt sporadice și mediocre și astăzi, din perspectiva Europei deschise: acest fapt istoric nu mai poate fi modificat.

O idee care se cere revizuită este cea a existenței unei culturi generale consistente. Anii 2000 nu seamănă cu 1990. Apoi, nici ideea de cultură generală nu este imuabilă. Autorul știe că aceasta se discută de mult la alt nivel și o spune, de altfel, în „Elegie pentru cultură generală"[2]. Argumentul: Occidentul și în primul rând Statele Unite – adică tocmai locul culturilor specializate prin excelență – își pierd cultura generală. Noi avem, iată, ceea ce ei nu mai au – e atuul nostru, de care trebuie să profităm tocmai în vederea constituirii unei piețe de idei de unde să înceapă să cumpere culturile specializate. Constatarea este discutabilă. Dacă presupunem o idee de cultură generală descinsă din acea *littérature* din secolul al XVII-lea, când se spunea *avoir de la littérature* pentru a numi posesia culturii, dacă adăugăm germanul *Bildung*, atunci mă tem că vorbim despre o cultură generală dispărută inclusiv din România. Mă întreb: care e, demografic vorbind, gradul de cultură generală al românilor din România în raport cu cel al francezilor, de pildă, având în vedere doar că, la Paris, doisprezece domiciliați dintr-o mie sunt cercetători științifici? Mă întreb, mai departe, cât de inculți sunt americanii în raport cu românii în 2009, adică după douăzeci ani de degradare a învățământului românesc la

[1] *Patapievici, como Dios, está en todas partes: preside el Instituto de Cultura, la institución dedicada a pregonar la cultura rumana en el exterior, y también la revista teórica Idei in Dialog; imparte clases, debate en televisión, escribe ensayos; la editorial española Áltera ha publicado su best seller local, El hombre reciente.* (trad. mea)

[2] *Idei în dialog*, nr. 37, octombrie 2007.

toate nivelurile şi, încă, dacă nu cumva cultura generală achiziționată în masă înainte de 1990 n-a fost, în multe cazuri, o achiziție de nevoie, repede uitată când, iată, calea, intensitatea şi numărul dorințelor au fost, în sfârşit, (e)libera(liza)te. După cum epoca este cea care defineşte cultura generală, nu cred în diminuarea ei în Occident comparativ cu păstrarea ei într-o țară ca România, în care numărul librăriilor în localitățile cu mai puțin de 50.000 de locuitori este foarte mic şi scade vertiginos. Mai mult, nu cred că un nivel mediu de cultură generală, în sens clasic, are alt rol decât acela, hotărâtor, de a civiliza societatea care-l posedă. Altfel spus, cultura de specialitate şi cultura generală nu sunt nici pe departe articulate atât de strâns cum crede eseistul român. Datele de la care problema felului în care trebuie gândită cultura – şi nu cea română în particular, pentru că un lucru nefăcut la timpul lui nu se poate reface oricând – sunt, de pildă, cuprinse în rezultatul votului pentru cei mai buni zece scriitori români, acolo unde Horia-Roman Patapievici stă între Mihaela Rădulescu şi Cristian Tudor Popescu. Trei carisme diferite pentru trei emoții cu gust diferit. Acesta este publicul care, dacă scrii pentru el, îți oferă un loc în topul preferințelor, dar pe baza culturii căruia nu vei putea deschide niciodată o piață a ideilor decât cu riscul de a schimba umori în loc de idei şi exerciții de timbru vocal în loc de rezultate. Cred că, de fapt, ideea traseului cultural de la „general" la „special" este oglinda în care se priveşte autorul, deşi, până la urmă, accese de sinceritate implicită nu dăunează intelectualului. Problema se află în altă parte, şi ea persistă în cazul oricărui intelectual lipsit de o formație literară de specialitate sau de o practică literară excelentă: cea a limbajului însuşi. Câți dintre filosofii români au ştiut să exprime original o perspectivă originală? Nu numai că nu au făcut-o, dar atunci când scriitorii români au fost capabili de aşa ceva – şi mă gândesc în primul rând la Eminescu –, au făcut-o după ce perspectiva sau expresia fusese patentată în alte culturi. Horia-Roman Patapievici este un intelectual autodidact: informația lui este aşadar procesată pe criterii de afect, discontinuă, iar retorica rezultată ilustrează *non sequitur*-ul interior unui intelect care altfel îl denunță la nivelul exterior al culturii române. Opera şi practica de limbaj pe care o ilustrează, ca şi statutul de autor al autorului ei fac din Horia-Roman Patapievici un reprezentant excepțional, *dar tipic* al culturii române.

5. *Uite cine cu cine vorbeşte. Mihail Neamțu sau* Tradiția după modernitate

> Sub raport biografic, Michael Jackson prelungeşte traiectoria „stelelor căzătoare" din universul muzical euro-american. [...] Avem şi noi o vină? Până când şi cu ce consecințe? Răspunsul ideal, deci antiteza, ar putea să vină numai din interiorul culturii occidentale. În lumea controlată de MTV, Atomic sau Etno-Folk, totuşi, este implauzibilă resurecția sensibilității maselor secularizate pentru adevăratele valori: de la clasici şi preclasici până la vocile unui lirism pop curat şi parfumat. Niciodată nu vom vedea milioane de abonați la John Dowland, J.S. Bach sau Albinoni, la Mahler, Rachmaninov sau Puccinni, fără să fie uitați Louis Armstrong sau John Coltrane, Johnny Răducanu ori Cesária Évora, Stela Enache ori Seldom Scene.
>
> Mihail Neamțu, *Declinul apusean la moartea unui idol: Michael Jack*son

Modelul epistemic al distanței, pe care îl propun în această carte, are în vedere o retorică, nu o cunoaştere. A te distanța de obiectul cunoaşterii nu înseamnă a ieşi complet din raza lui de vizibilitate, ci a lua o distanță suficientă pentru a-l putea privi. În cazul lui Mihail Neamțu, regula distanței este încălcată de două ori: fie ea e prea mică, aşa cum voi încerca să demonstrez de-a lungul unei analize teoretice, fie, dacă mă refer la articolele sale din presa culturală, ea este adesea prea mare. Citatul de mai sus dovedeşte, cred, judecata mea, dar el nu este singular decât prin actul ratat pe care-l conține. Atunci când, de pildă, pretinzi presei de tiraj „un rol educativ" şi explici că acesta ar putea fi asumat prin „explorarea atractivă a unor teme fundamentale: de la decesul satului tradițional până la secularizarea galopantă din oraşe [...]"[1], întrebările pe care le susciți fără să vrei sunt prea multe pentru ca afirmația ta să poată fi luată în serios. Într-o țară în care satul şi oraşul, ca entități administra-

[1] Mihail Neamțu, „Criza jurnalismului şi deficitul democratic", *Idei în dialog*, nr. 9, septembrie 2009, p. 20.

tive, încă nu sunt realități distincte, într-o lume în care tema satului tradițional e veche de două secole, în care oraşul şi sacrul sunt realități heterotopice; în sfârşit, într-o lume în care presa de tiraj este făcută să ofere ceva ce se cere, pentru a câştiga bani, un atare enunț nu face decât să vădească inadecvarea despre care vorbeam la începutul cărții: între un discurs cu rădăcini culturale şi sensibile în modernitate (fie prin identificare, în interbelic, fie prin opoziție, în comunism) şi o democrație capitalistă postmodernă pe care pretinde că o oglindeşte.

Mihail Neamțu şi Sorin Lavric sunt doi tineri intelectuali străluciți în domeniile lor: teologia, respetiv filosofia românească (Constantin Noica). În calitatea lor de autori de discurs public, însă, dau dovezi de inadecvare flagrantă la ceea ce, acum implicit, am putea numi discursul democrației capitaliste, unul colorat, vulgar, umoral, ambalat în aşa fel încât să afecteze lucrul cel mai răspândit printre oameni: nu bunul-simț, cum credea Descartes, ci dorința, în registru psihanalitic. Dacă H.-R. Patapievici, de pildă, este un intelectual de construcție romantică, dar care reuşeşte, în ultima carte, să-şi echilibreze stilul, dacă Andrei Pleşu şi Gabriel Liiceanu s-au format la unica şcoală de gândire şi stil românească, devine ceva mai greu să înțelegi cum intelectuali tineri, formați în libertate, continuă neabătut modelul paideic instituit la Păltiniş nu în litera lui, prestigioasă, ci în spiritul lui, care, placat pe cel al democrației capitaliste româneşti, nu mai poate fi decât de uz privat. Mihail Neamțu este singurul tânăr eseist român autor a două volume solide înaintea vârstei de 30 de ani: *Bufnița din dărâmături. Insomnii teologice* (Anastasia, 2005, Polirom, 2008) şi *Gramatica ortodoxiei. Tradiția* după *modernitate* (Polirom, 2007). *Elegii conservatoare* (Eikon, 2009), *Povara libertății. Antiteze, paradigme şi biografii moderne*, (Polirom, 2009) şi V*erbul ca fotografie. Disidențe culturale şi comentarii politice* (Curtea Veche, 2009) întregesc deocamdată bibliografia sa în limba română. Remarcabilă este mai ales poziția lui de mediator între cultura teologică şi tradiția culturală europeană laică, pe care o primeşte şi în discursurile căreia se implică. Acest echilibru al perspectivei, la care contribuie şi o dorință de cunoaştere pe care majoritatea cărturarilor ortodocşi n-o au, instalați devreme în fotoliul adevărului axiomatic, face din intervențiile lui Mihail Neamțu piese intelectuale de rezistență într-o Românie săracă nu numai în civilizație materială, dar şi în idei. Desigur, potențialul lui Mihail Neamțu promite mai mult decât culegeri de eseuri,

consistente altfel: o genealogie a modernității, de pildă, ceea ce pare să îl pasioneze, pentru că autorul posedă o fervoare a viziunii detectabilă altminteri şi din titlu: „tradiția *după* modernitate", adică sugestia unui cerc hermeneutic în interiorul căruia dialogul dintre ce a fost, ce este şi ce vrem să fie rămâne singurul garant al cunoaşterii şi al formulării adevărurilor. Cu o rezervă: până şi acest „noi" trebuie chestionat astăzi. De altfel, cred că e vorba despre o simplă construcție retorică în absența căreia teoria însăşi ar deveni imposibilă.

Foarte bun cunoscător al fenomenologiei teologice, al lui Martin Heidegger, dar şi al gândirii franceze intitulate „La Pensée '68", Mihail Neamțu este, mai ales prin *Gramatica ortodoxiei*, un teolog adânc implicat în întrebările pe care le formulează şi la care încearcă să răspundă societățile contemporane. Desigur, poate fi bizar că un teolog are, în România, o vizibilitate publică importantă. Poate fi bine, dacă ne gândim la faptul că activismul său mediatic reprezintă dovada unei societăți care nu şi-a pierdut încă valori fondatoare, dintre care cele creştine. Poate fi rău, pe de altă parte, dacă acelaşi activism primeşte o interpretare ceva mai puțin favorabilă pentru societatea românească, şi anume aceea a nevoii ei de protecție paternă, fără de care nimic (bun) nu se poate întâmpla. Dincolo de optimismul său roborativ, Mihail Neamțu nu reuşeşte mereu să convingă atunci când încearcă, şi o face mereu, să părăsească limitele competențelor sale intelectuale pentru a păşi – încurajat de poziția morală a teologului care este – pe stradă. Dar nu numai acolo, ci nici măcar în filosofia „laică", şi cu atât mai mult în cea critică, „nihilistă", pe care o respinge cumva *a priori*.

Am început cartea lui Mihail Neamțu cu încrederea că voi descoperi calitățile unui gânditor aşa cum România nu are: unul în acelaşi timp „şcolit", exigență despre care ştiam că nu are cum să nu fie satisfăcută, unul plin de idei şi posesor al unui stil cuceritor, care să înceapă prin a capta răspunzând unor aşteptări estetice pe care apoi să le dea peste cap, să le deturneze, să le înlocuiască cu altele, aşa cum face, cred eu, oricine se impune în gândirea scrisă ca un deschizător de drumuri, în dublu sens: ideatic şi stilistic – cele două aspecte fiind de altfel consubstanțiale. Cred că aşteptările mele au fost prea mari. Mihail Neamțu are totuşi doar 33 de ani. Cunoaşte foarte bine discursuri umaniste care au derivat din teologie, adică ceea ce se numeşte onto-teologie, adică metafizica apărută în pragul modernității. Mihail Neamțu este deci un foarte bun cunoscător al fenomenologiei heideggeriene şi catolice franceze (Michel Henry, Jean-Luc Marion,

Jean-Louis Chrétien), al gândirii româneşti, atâta câtă este ea (de la Noica, Blaga şi Eliade la Liiceanu şi Patapievici). Îndeobşte, teologul condamnă modernitatea în numele unei escatologii care şi-a livrat răspunsurile şi care, deci, nu mai aşteaptă întrebări. Postmodernitatea este astfel văzută ca o consecinţă nedorită a modernităţii desacralizante, o ultramodernitate, conform viziunii, altminteri laice, pe care cultura franceză o proiectează asupra lumii occidentale din ultimele decenii. Şi totuşi, Mihail Neamţu are curajul de a nu revendica o vârstă de aur a lumii către care ar trebui să tindem, întorcându-ne, regresie pe care o condamnă tocmai pentru că escamotează problemele cu care se confruntă astăzi conştiinţa fiecăruia dintre noi. Vezi în acest sens şi articolul[1] în care Neamţu atacă virulent şi foarte oportun „gruparea Bădiliţă-Paleologu-Papahagi", unde „crezul religios cu parfum poporanist şi elitismul paideic de factură laică par să coabiteze – fără prea mari dileme – în acelaşi suflet".

Multe dezbateri poate genera poziţia lui Mihail Neamţu faţă de semnificaţiile modernităţii. Subtitlul cărţii, „tradiţia *după* modernitate", o sugerează, fără ca tradiţionalismul să primească însă conotaţia unui poporanism idilic şi găunos. Este vorba despre cu totul altceva, şi anume despre ceea ce aş numi o tradiţie spirituală şi hermeneutică. Cel mai greu îmi este să ipostaziez lingvistic „spiritul", şi cel mai uşor, ceea ce vizează îndemnul la recuperarea tradiţiei hermeneutice. Spiritul creştin nu poate fi adus înspre noi decât prin text sau voce, dar dispoziţia de a-l primi rămâne esenţială. Or, această dispoziţie nu poate fi recâştigată prin lectură. Din păcate sau nu, mai importantă decât o tradiţie spirituală rămâne, în cultura europeană formată de galaxia Gutenberg – şi de protestantismul consecutiv –, tradiţia cărţii şi a comunicării prin scris. Adică a unei comunicări obiectivante şi, în măsură mai mare încă, reificante. Ceea ce se scrie nu mai poate trăi: e o urmă, cum foarte bine, chiar dacă poate cinic, a observat Derrida. O tradiţie spirituală se poate păstra în cărţi, doar ca rezervă în umbră, pentru cei care vor să caute. O carte este în primul rând un tezaur închis de semnificaţii care, odată închise, se pierd, devin altceva, devin ceva, tot mai puţin. În scris rămân doar obiecte. De aceea, puterea evocatoare a ceea ce se scrie depinde de formatarea într-un limbaj actual, cât mai apropiat de ceea ce se vorbeşte (nu întâmplător, asta se şi încearcă în toate

[1] Mihail Neamţu, „Generaţia neaşteptată", *Dilema veche*, nr. 123, 2 iunie 2006.

domeniile limbajului artistic: cotidienizarea). Tradiția patristică se află astăzi în situația de a persista în traducere, redusă, simplificată, sau de a dispărea definitiv. L-am ascultat pe Mihail Neamțu într-o conferință la Societatea Română de Fenomenologie. A vorbit ca un intelectual angajat, până la patetic uneori. Asta e foarte bine, pe de o parte. Cultura română are nevoie de un intelectual angajat, care să ia poziție, care să creadă în ceva şi să spună în ceea ce crede. Pe de altă parte, însă, tocmai acest angajament face ca poziția lui Neamțu să fie atacabilă. Mai ales atunci când, din critic al lui Heidegger, el devine criticul lui Michael Jackson. Întrebarea pe care nu am încetat să mi-o pun citind acest volum, de la *Argument* şi până la *Nota finală* a autorului, este: cui se adresează el? După ton, publicului, după referințe, specialiştilor. Citindu-l de atunci, realizez tot mai clar că el se adresează publicului printr-o confuzie fertilă în cultura română: cea dintre domeniul de competență şi domeniul moral pe care se presupune că acesta îl instalează. Adică: din poziția unui comentator de spectacole sportive, aşa cum este Cătălin Tolontan, redactorul-şef al *Gazetei Sporturilor*, nu poți pretinde la o postură morală; de aceea, *Gazeta Sporturilor* este ziarul de sport în care am găsit, la distanță de câteva luni, două evocări ale lui Hegel, tocmai în editorialele lui Cătălin Tolontan. Acesta este prețul pe care îl plăteşte un intelectual român care vrea să se afirme şi ca instanță morală. Pe de altă parte, în calitatea sa de teolog, Mihail Neamțu nu-şi pune nici un semn de întrebare atunci când pretinde ca televiziunea să difuzeze mai puține ore de divertisment, deşi ştie că, spre deosebire de comunism, instituțiile de cultură ale democrației capitaliste sunt motoare de distracție, în input, şi maşini de bani, în output. Şi că e normal să fie aşa. O eventuală indulgență – iezuită? – din partea lui ar fi însă un semn de slăbiciune, iar el, asemenea eroilor romanului etic francez dinaintea celui de-Al Doilea Război Mondial, nu şi-o poate permite. Astfel, putem considera că el se adresează publicului mirean din poziția specialistului în teologie, iar teologilor, din poziția unei conştiințe morale care-l obligă să-şi părăsească un pic domeniul de specialitate pentru a pune puțină ordine în cultură, în general.

În primul rând, se adresează specialiştilor, adică celor care ştiu să „tetrapilectomeze" chiar firele pe care înaintează autorul[1]. Acestea sunt: fenomenologia continentală, mai ales cea creştină (catolică,

[1] „Tetrapilectomie", adică despicarea firului în patru; am aflat din carte.

de fapt: Jean-Luc Marion, cel mai bun exeget al lui Descartes, e probabil numele de referință, deşi opera lui Michel Henry ocupă un loc eminent în eseurile lui Mihail Neamțu), dar şi toți filosofii interesați de conexiunile cu teologia şi de schisma teologie – ontologie care stă la baza schizoidiei modernului. Mihail Neamțu face un pas suplimentar şi intră în polemică, singur sau via John Milbank, cu modernitatea demitizantă şi deconstrucționistă. Îl opune pe Michel Hery lui Michel Foucault şi-i aminteşte, în subcapitolul intitulat *Mareea nihilistă*, pe Derrida şi pe Deleuze. Aici, însă, discuția tinde uneori să derapeze, nu pentru că eseistul ar raționicina, ci pentru că se grăbeşte, dând dovada unei pofte de a spune care debordează rezerva sa de spunere. În momente din acestea, în care nu împărtăşeşte presupozițiile autorilor la care se referă, Mihail Neamțu recurge la citatul sacru ca la panaceu. Tot aici, deşi declară undeva că preferă conceptul adjectivului, face risipă de adjectiv, dintr-un patos care va fi găsind hrana conceptuală de bună seamă searbădă. Aşa se face că uneori autorul sare peste calul stilului potrivit, părând cumva sau mânios, sau prezumțios, oricum nefiresc.

Să luăm lucrurile în ordine.

În primul rând, precipitarea. Capitolul III, *Gâlceava dintre „metodă" şi „adevăr"*, este dedicat profesorului Andrew Louth, pastor anglican, conducătorul lucrării de doctorat a eseistului. Las la o parte caracterul monografic al eseului. Mihail Neamțu vorbeşte despre semnificațiile pe care modernitatea le are în gândirea lui Louth, trasând, în acelaşi timp, o istorie a modernității din perspectiva pastorului. Ajunge astfel la clipa romantismului, post-revoluția franceză. Aici, putem citi această frază foarte concisă, de altfel:

> Melancolia precipitată a lui Novalis (1772-1801) sau Lamartine (1790-1869), evaziunile narative în lumea grecească din poetica lui F. Holderlin (1770-1843) sau Friedrich von Schiller (1759-1805), J. Keats (1795-1821) sau G. de Nerval (1808-1855), recuperarea unor teme biblice la J. Milton (1608-1674) sau A. de Vigny (1797-1863), toate acestea dau mărturie despre o achiziție dezechilibrată a tradiției cultural-europene, care va alimenta, prin Baudelaire, avangardismul decadent al secolului XX.

Să citezi într-o singură frază nouă nume de poeți francezi, germani şi englezi, de la Milton la Baudelaire, mi se pare un racursi prea abrupt. Apoi, să vorbeşti, în ceea ce priveşte poezia, de achiziție culturală dezechilibrată – opusă, adică, uneia echilibrate – mi se pare o

judecată abstractă, formulată dintr-un loc pe care nu ştiu cine l-ar putea ocupa.

Ceea ce, cred eu, ar fi fost mai interesant ar fi fost o analiză mai aplicată a unor texte moderne sau/şi despre modernitate. E greu de crezut că poți reface credibil şi complet istoria modernității în câteva zeci de pagini. Mai degrabă vizezi un detaliu – sau ceea ce istoria a păstrat ca fiind doar un detaliu – pe care-l explicitezi, îl ridici în rang, îl muți în concept, aşa cum, de pildă, Sloterdijk a făcut cu noțiunea de bulă (sferă, glob, spumă, de la preistorie la postmodernitate) în mai multe sute de pagini.

Apoi, interpretarea teoriilor maeştrilor gânditori din Franța şaizecişioptistă suferă de ceea aş numi heterodoxism. Capitolul asupra căruia mă opresc aici este „Naşterea sinelui şi dilemele corporalității". Autorul se opreşte asupra dualismului cartezian care împarte lumea în spirit şi materie, *res cogitans* şi *res extensa*. De fapt, separarea, dihotomia traduce în eseurile lui Mihail Neamțu trădarea pe care modernitatea o comite față de o tradiție creştină în care figura centrală este aceea a mediatorului, Iisus, şi a medierii, iubirea. Până aici, intuiția lui Neamțu este foarte bună: ea va fi subliniată la sfârşitul unui alt capitol, „Parodia binelui şi frumusețea întregită" – „pentru Ortodoxia universală, disocierea frumosului de adevăr va rămâne însă indiciul unei fatale schizofrenii" –, şi constituie probabil teza centrală a cărții: modernitatea se construieşte pe diferență, în vreme ce tradiția înseamnă reconciliere. Depăşirea acestei dihotomii carteziene vine, scrie Neamțu, prin fenomenologia lui Husserl, pentru care corpul participă în fine la constituirea subiectivității (dar Husserl însuşi vine lansat de o tradiție pozitivistă foarte activă în secolul al XIX-lea). Doi dintre continuatorii lui, Foucault şi Henry – scrie Neamțu –, interpretează diferit moştenirea husserliană. În paginile următoare, Henry este dat drept exemplu pozitiv de depăşire a dihotomiei corp *versus* spirit, în vreme ce Foucault este taxat pentru a o fi perpetuat într-un discurs de stânga, care opune trupul nu spiritului, ci puterii ubicue şi inomabile a societății panoptice.

Aici se produce o fractură. În primul rând, nu cred că Foucault este, în ultimii ani de viață, cei în care redactează *Voința de a cunoaşte* şi în care predă cursul despre *Hermeneutica subiectului*, un husserlian. Husserl apare citat în *Dits et ecrits*[1] de 25 de ori cu totul, în 32 de

[1] Ediția tuturor textelor şi intervențiilor vorbite ale filosofului francez, cu excepția cărților.

pagini cu totul, din peste 3200 ale celor două volume. Husserl este citat în raport cu Freud în lucrarea care-i acordă cel mai mult spațiu, o introducere publicată în 1954 la *Visul şi existența* de L. Binswanger, când Foucault are 24 de ani. În ultimele decenii de viață a filosofului francez, Husserl apare doar în interviuri, ca unul dintre maeştrii gânditori ai studenției sale, predat la facultate pe vremea unui interes major pentru istoria ştiinței din partea Sorbonei filosofice, autor al unui discurs comparabil, în intenția de a reîntemeia subiectivitatea, cu cel al lui Nietzsche, dar pe care Foucault spune că l-ar fi părăsit de mult. Preocuparea pentru corporalitate vine, desigur, din altă parte. Pe Mihail Neamțu îl intrigă însă altceva: faptul că Foucault se arată „fascinat de raportul de continuitate între lumea greco-romană şi cea creştină".

Or, dacă avem în vedere *Hermeneutica subiectului*, cu textele analizate din Epictet, Marcus Aurelius şi Seneca, Michel Foucault subliniază aici mai degrabă transformarea tehnicilor de sine, începând din Antichitatea romană şi până în creştinism, în defavoarea ultimului, constrângător. Desigur, discuția ar merita continuată îndelung. Importantă este intenția lui Foucault de a dezafecta una dintre dihotomiile atribuibile creştinismului, aceea dintre interior şi exterior. Grija de sine înseamnă

> convertirea privirii şi aducerea ei, din exterior, asupra… era să spun „interior". Dar să lăsăm deoparte acest cuvânt, să spunem doar că trebuie să-ți converteşti privirea, din exterior, de la alții, de la lume, înspre „sine".[1]

În acest concept, *sine* (*soi-même*), diferența dintre exterior şi interior, este abolită. Tocmai acest amănunt scapă analizei lui Mihail Neamțu atunci când, demonstrând prin recursul la texte că patristica este departe de a condamna net corpul, nu-şi dă seama că tema corpului însăşi susține diferențierea dintre corp şi spirit într-un *soi-même* astfel schizoid. Este vorba despre o observație din domeniul pragmaticii limbajului, asupra căreia n-am încetat să stărui în toată această carte, cu toate scăpările care, desigur, mi se vor imputa şi mie. Insistența unui discurs pe corp sau pe spirit perpetuează diferența dintre corp şi spirit. Sinele reprezintă o soluție de sinteză, credibilă mai ales ca venind din partea cuiva cu identitate sexuală reprimată

[1] Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, Gallimard, Paris, 2001, p. 12 (trad. mea).

social, și într-o perioadă în care, prin *queer studies*, de pildă, este pus în chestiune militantismul lesbian sau homosexual din perspectiva problemei, mai largi, a identității. Referitor la asceză, Mihail Neamțu respinge teza foucaldiană a impunerii disciplinare pe care creștinismul ar fi exercitat-o asupra indivizilor, ducând în cele din urmă la dihotomia carteziană despre care vorbeam la început. „Aderența la practicile ascetice a fost întotdeauna voluntară", scrie el, afirmând astfel valoarea spirituală – formativă – a ascezei asumate. Pentru a-și dovedi afirmația, recurge la citate din patristică și la comparații între viziuni ale ascezei ale Sfinților Părinți (în ocurență, Clement Alexandrinul și Irineu al Lyonului) care dau seama de diversitatea semnificațiilor ascezei în creștinism, ireductibilă la teoria foucaldiană. Nu putem, desigur, să-l contrazicem. Nici nu putem, pe de altă parte, să considerăm că prin simple referințe livrești putem desface prejudecăți vechi de secole, înainte de a le explica.

Poate că n-ar trebui scăpat din vedere mai ales că Foucault nu este teolog. Dacă ar fi fost, Mihail Neamțu ar fi putut deschide un dialog cu el, pozițiile lor fiind în acest caz, chiar dacă diferite, situate pe același palier. Acum, ce-ar fi ca eu să îl acuz pe Mihail Neamțu că în mențiunile despre literatură pe care le face se arată mult mai puțin atent decât în referințele teologice? Ce-ar fi să acuz un cuplu de fenomenologi evrei care publică o carte, *Heidegger on Myth and Truth*, în colecția „Phenomenology and Literature" a prestigioasei edituri Peter Lang[1], că transformă analiza literară într-o scobitoare cu care elimină resturile de nihilism postmodern din dantura strălucitoare a temei adevărului la Heidegger? Evident, la Foucault este vorba, deja, despre o vulgată a „creștinismului", de o interpretare care, deși incorectă, raportată la texte, nu este greșită raportată la practici. Din acest punct de vedere, mi se pare hilar să-i reproșezi lui Foucault că „minimalizează consecințele surprinzătoare ale antropologiei unor autori creștini precum Irineu al Lyonului sau Meliton de Sardes"... În schimb, nu este întâmplător faptul că Mihail Neamțu însuși îl minimalizează pe Foucault numindu-l sociolog. Pentru că hermeneutica nu mai poate explica acum constituirea unei vulgate a interdictelor creștinismului, printre care se află plasate și cele care privesc trupul

[1] Haim Gordon, Rivca Gordon, *Heidegger on Myth and Truth: A Rejection of Postmodernism,* Peter Lang, New York, 2006. Este unul dintre cele mai ridicole texte de teorie pe care le-am citit de-a lungul vieții, inclusiv, de pildă, eminescianismul universalist al lui Mihai Cimpoi.

şi sexualitatea. Nu mai suntem în situația, aici, de a discuta texte, ci consecințele unora dintre ele asupra unor practici şi asupra unei viziuni. Reducționismul este, pentru cel obligat să abordeze un domeniu unde nu e specialist, obligatoriu. Nu altfel procedează chiar Mihail Neamțu, am văzut deja, în ceea ce priveşte literatura.

Or, concepția despre corp care-i aparține lui Michel Henry, expusă de eseistul român ca o corijare a celei foucaldiene, prizonieră viziunii dihotomice, reprezintă o manipulare. Cei doi autori nu împart acelaşi teritoriu mai mult decât o floarea-sorelui şi un cais. Foucault nu tematizează, de fapt, trupul. Trupul ca sediu al trăirii, un mediator el însuşi, de bună seamă, nu este tema discursului foucaldian. Diferența ar fi trebuit făcută nu cu Foucault, aici, ci cu viziunea fiziologizantă şi apoi psihologizantă a romantismului, terminată astăzi cu această desinență estetică numită, în literatură, autoficțiune (la care, de altfel, Mihail Neamțu face aluzie). Cu alte cuvinte, Michel Foucault şi Michel Henry nu vorbesc despre acelaşi lucru decât prin (bună/reaua)voința lui Mihail Neamțu, care vrea ca cei doi Michel să opună două perspective asupra unei aceleiaşi teme. În fine, ar fi fost interesant, dacă tot am ajuns la Foucault, de văzut cum ar putea avea loc iubirea între două corpuri de acelaşi sex, în condițiile în care „pentru Henry, diferențierea sexuală a corpurilor biologice creează mirajul atracției". Cred că nu avem suficientă experiuență pentru a vorbi, chiar şi dacă apelăm la Sfinții Părinți, despre falsul şi adevăratul Eros.

Mihail Neamțu, asemeni altor intelectuali români, cultivă epitetul şi generalizarea. Dar nu toți au talentul lui Andrei Pleşu. Intro-ul capitolului „Parodia binelui şi frumusețea reîntregită" seamănă izbitor cu ceea ce au mai superficial şi respingător eseurile lui Traian Ungureanu: expresia sentențioasă susținută de carisma figurii de stil, în absența argumentului:

> Limbajul demascării primeşte funcția reeducării. [...] Secția de reanimare culturală ne implantează senin perfuziile reconcilierii. Anesteziați, vom serba ziua mondială a progresului.

Asta e poezia terminațiilor nervoase, nu a gândirii. E uşor să lansezi avioane de hârtie susținând că salvarea vine de la reîntoarcerea la tradiția literei şi a spiritului. Cine – şi când scriu cine nu mă refer la indivizi, ci la comunități – mai poate citi litera şi consona la spiritul invocat de autor? Nu poți să-i înlocuieşti, celui care ştie toate filmele lui Van Damme, *Until Death* cu *Călăuza* lui Tarkovski. Această

pretenție de a rămâne fidel tradiției – consecutivă condamnării uitării ei – este una abstractă. Ea permite toate imposturile, de care societățile contemporane nu duc lipsă, pentru că e greu azi să distingi un Vuitton autentic de unul fals, necum Autenticul de Fals. Filosofii diferenței au dreptate: doar făcând apel la ea, la diferență, ca la un „ceva", doar făcând din diferență *o pozitivitate*, mai putem înțelege câte ceva din lumea în care trăim. În aceste condiții, singura cale de urmat este cea individuală. Cum să fii fericit? Nu ştiu, *tu ştii*, ăsta este răspunsul celui care, deşi înțelege, nu acceptă modernitatea decât înaintea tradiției. Aici critica stângismului pe care o face Neamțu este şi nu este adecvată: ce-ar fi sângele fără leucocite, ce-ar fi sângele fără hematii? Mi se pare că toată încrâncenarea din ultima vreme împotriva stângii revine la a elogia roşeața sângelui şi a condamna simultan albul leucocitelor: o aflare în treabă a unor depozitari de figuri de stil produse pe stoc. O defulare. Deşi consistent, Mihail Neamțu cade uneori în capcana retorismului şi nu ține deloc să „blocheze conturile polemice" ale propriilor carduri de tropi convertibili în sentințe. Comisionul plătit e mai mare decât îşi închipuie creditorul.

Ar mai fi de relevat nişte contradicții în eseurile lui Mihail Neamțu, de pildă cea din discuția despre sublim, abhorat, care a înlocuit frumosul prin recursul la o estetică materialistă pentru care cantitatea trece înaintea calității. Totuşi, autorul întrebuințează adjectivul *sublim* într-un sens pozitiv univoc în altă parte:

> Povestea mântuirii neamului omenesc revelată în epistolarul biblic s-a dovedit în stare să ofere un sens sacrificial şi sublim milioanelor de vieți omeneşti înscrise în calendarele nevăzute ale Bisericii.

Ceea ce trebuie să-şi strunească eseistul este tehnica adjectivului. Recursul la calcuri aminteşte de prima vârstă a operei lui Patapievici: „de conivență", „deşirant" etc.

Pe scurt: Mihail Neamțu este, în acest moment (oare mai este?), cel mai valoros tânăr teolog român, care ar putea, datorită frecventării suplimentare a filosofiei franceze contemporane, a fenomenologiei şi a filosofiei politice, să calmeze puseurile „anti-nihiliste" ale unor conservatori şi raționalişti habotnici. Ar putea, spun, dacă n-ar fi luat de valul retoric pe care tot el îl incriminează, ca şi de osârdia în serviciul unei instituții aflate la granița dintre ştiință şi politică. Teza principală a acestei culegeri de eseuri – modernitatea ca vârstă istorică a

pierderii medierii, deci a violenței mimetice şi a confuziei ierarhice mascate de un egalitarism fără scară – meritată dezvoltată într-un volum separat, unde dimensiunea monografică să devină secundară, unde referința la textele sacre să fie redusă la explicarea tezelor, unde mânia anti-nihilistă să cedeze locul plăcerii de a gândi împreună cu cititorul. Mihail Neamțu ar putea fi mai mult decât un teolog şi, cred, cultura română are nevoie de el nu numai ca teolog, ci de un gânditor al modernității din perspectiva tradiției. Din păcate, cele mai multe dintre intervențiile din ultimii ani ale eseistului dovedesc o lipsă de măsură şi o ignorare a referințelor discutate de rău augur. În curând, Mihail Neamțu îşi va descoperi afinitățile cu preopinentul Adrian Papahagi şi o nouă bulă de discurs patetic abstract se va închide, în aplauzele unui public pasiv şi sub zâmbetele satisfăcute ale unor maeştri mai mereu indignați. Paranteza deja s-a închis.

6. *Exegeza de monopol. Noica, Lavastine şi Sorin Lavric*[1]

Maestrul lui Sorin Lavric e Constantin Noica, cel puțin a fost, până la apariția numinoasă a lui Dan Puric. Afecțiunea lui pentru păltinişean e mai mare decât inteligența pentru ceea ce scrie (aşa cum se spune în franceză, *intelligence avec*): mărturie pentru un poet. Dar Sorin Lavric nu e, totuşi, poet.

Andrei Pleşu scria recent: „Ideologia e o formă de birocratizare a gândirii. Viul e obligat la regularitate mecanică, reflexia e înlocuită prin «adeziune» oarbă". Corect. Avem o interpretare ideologizantă. Cum procedăm? Sorin Lavric încearcă exorcizarea ideologiei dintr-o interpretare a operei noiciene de către Alexandra Laignel-Lavastine[2]. Maniera în care o face se apropie însă de cea a celebrului preot Paul Corogeanu. Dinte contra dinte şi ochi pentru ochi? Să vedem: exegeza e ochiul dracului!

[1] Acest text a apărut în revista *Observator cultural*, nr. 276, 7 iulie 2005.

[2] Prima carte scandaloasă a Alexandrei Laignel-Lavastine este *Cioran, Eliade, Ionescu. L'Oubli du fascisme: trois intellectuels roumains dans la tourmente du siècle*, PUF, Paris, 2002 (trad. rom. de Irina Mavrodin, Editura EST, Bucureşti, 2004). Aici, ea comite o mulțime de inadvertențe de tot soiul, dar nu atât ele au atras furia intelectualilor români.

Constantin Noica este unul dintre gânditorii români importanți ai secolului XX. Nici „un mare gânditor", nici „un gânditor tradiționalist, inactual". Citită în banalitatea ei, prima frază poate lăsa cititorul perplex. Citită în contextul luptelor de gherilă dintre „noii" şi „vechii" intelectuali, ea afirmă o poziție exterioară celor două tabere, dar nu şi neutră. Nu este vorba, la urma urmei, doar de receptarea actuală a lui Noica în spațiul românesc. Atâta doar că eseul lui Sorin Lavric din *Idei în dialog*[1] îmi dă ocazia unei reflecții pe marginea normelor pe care orice exegeză (sau, mai mult, discurs critic) ar trebui să le respecte pentru a putea fi validată.

Aş vrea pentru început să aduc argumente de autoritate în favoarea următoarelor ipoteze:

1. Actul exegetic nu presupune înțelegerea *esenței* unui fenomen. Conform teoreticianului filolog Philip August Boeckh, exegeza nu diferă mult de latinescul *elocutio*: a face inteligibil, a „traduce", nu a „înțelege" un text. Această operațiune presupune activarea unui set de criterii comune subiectului interpretant şi destinatarilor interpretării, cititorii. Ştim că despre acest set de criterii s-a discutat mult, de la, să spunem, Ockham la pragmaticieni ai secolului XX ca Austin şi Searle.

2. În caracterul ei tranzitiv, interpretarea unui fenomen trebuie să se sprijine pe dovezi recunoscute în baza unui discurs rațional. Din secolul Luminilor, însă, s-a admis că cea mai bună metodă de descifrare (a tot ceea ce se arată „încifrat", „ascuns" în natură) este cea empirică, conform unei logici inductive. Cel care a impus-o este Newton. La sfârşitul celui mai important tratat al său, *Philosophiae Naturalis Principa Mathematica*[2], el prescrie patru reguli activității filosofice. Iat-o pe ultima: „propozițiile formulate prin inducție în urma studierii fenomenelor trebuie considerate adevărate, chiar dacă există ipoteze contrare, până ce alte fenomene vin să confirme aceste noi ipoteze". Secolul al XIX-lea a încercat să distingă între explicarea fenomenelor naturale şi înțelegerea celor spirituale prin reintroducerea în ecuație a dimensiunii istorice (exclusă de Newton) a ceea ce trebuie descifrat. Pentru că, dacă natura nu cunoaşte istorie, omul şi produsele sale,

[1] Numerele din aprilie şi mai 2005.

[2] Prima ediție în 1687. Textul în engleză al celei de-a treia există pe Internet, la www.archive.org. Există o traducere românească, din anii '50, disponibilă la biblioteca Facultății de Fizică a Universității din București. Îi mulțumesc prietenului meu, asist. dr. Necula Cristian, pentru a mi-o fi împrumutat.

da. Dar explicația și înțelegerea au același vehicul – limbajul –, astfel că între ele există multe puncte comune. Logica inductivă și-a păstrat supremația în științele exacte, dar nu a fost discreditată nici de științele umane. În secolul XX, Gadamer încearcă, în *Adevăr și metodă*[1], reconcilierea noțiunilor de tradiție și autoritate, grav afectate de raționalismul radical al Luminilor, cu metoda filosofică newtoniană (pentru că Newton apare la vremea sa ca filosof). Gânditorul german afirmă că a recunoaște o autoritate nu presupune neapărat obediență și dispensă de utilizarea rațiunii. A accepta faptul că altcineva decât noi înțelege mai bine un fenomen oarecare (un text oarecare) este un act care *nu exclude, ci se bazează pe rațiune*. Pe de altă parte, în științele umane, trebuie să acceptăm ca nonsens o cunoaștere „perfectă" a istoriei și, din acest motiv, devine imposibil să vorbești despre *un obiect în sine* spre care cercetarea ar trebui direcționată. Același lucru era însă adevărat și pentru Newton.

3. Interpretarea unui fenomen este un act subiectiv care poate fi supus validării tocmai în măsura în care se confirmă ipoteza anterioară. În fine, în introducerea la *Limitele interpretării* (1990), Umberto Eco notează că „în sfera hermeneuticii sau a teoriei literaturii poate să pară provocator, dar până la urmă plauzibil faptul că inițiativa de lectură se situează complet de partea subiectului interpretant". Așadar: corectitudinea unei interpretări, întotdeauna subiectivă, este validată în virtutea recunoașterii comune, pe baze raționale, a unor dovezi.

În episodul al treilea din *Arta de a arunca cu piatra în Noica*, Sorin Lavric, doctorand cu o teză despre opera filosofului român, critică interpretarea pe care Alexandra Lavastine o dă operei noiciene în volumul *Filosofie și naționalism. Paradoxul Noica*[2]. Demonstrația lui Sorin Lavric se întinde pe două pagini de revistă. Cu toate acestea, discreditarea interpretării autoarei franceze are un singur argument forte: Alexandra Lavastine *nu a înțeles* opera lui Noica. Lucrurile pot să stea chiar așa. Ar trebui să ne intereseze mai puțin care sunt etichetele ideologice pe care le-ar putea primi o operă filosofică, cât valoarea ei teoretică în context și, eventual, stilistică. Dar nu e obligatoriu ca lucrurile să stea așa: vezi cazul lui Heidegger citit de Emmanuel Faye, care-l acuză de nazism și nu se mai obosește să-i înțeleagă opera. În momentul în care descoperim că o operă fără nici o îndoială

[1] Tubingen, 1960.
[2] Trad. rom. de Emanoil Marcu, Humanitas, București, 1998.

importantă (iar îndoielile nu se pot formula decât pe baza citatelor) este minimalizată, tratată superficial, suntem tentați să judecăm actul ignar, dar cel mai sănătos ar fi să părăsim locul faptei, căci nu ne-am născut eroi. Dacă nu ne place ceea ce spune Lavastine despre Noica, n-o mai citim. Există însă motivații care ne provoacă revolta față de un astfel de gest. Revolta noastră – ca reacție emoțională şi mai puțin critică – poate fi exprimată prin diverse mijloace şi, desigur, cauționată. O astfel de motivație este aceea dată de o lectură de identificare: îl citesc pe Noica, îmi place, apoi încerc să-l înțeleg şi îmi propun să conviețuiesc cu opera lui cât mai mult, ca-n dragoste. Estimp, tot ca-n dragoste, simt nevoia să-l apăr ori de câte ori cineva îi amenință integritatea, îl înjoseşte, îl neagă sau, bref, „nu-l înțelege". Oricine îi judecă prestația intelectuală sub pragul excelenței devine automat suspect de „neînțelegere". Iar „vina" poate merge de la ignorarea a cel puțin unui amănunt până la ratarea întregii mize a operei. Dar acest Noica pe care eu îl apăr nu este decât un Noica-aşa-cum-îmi-apare-mie. Există însă câte o obiecție care poate fi adusă fiecăreia dintre aceste interpretări. În primul caz, ocultarea unor amănunte cuantificabile din partea exegetului incorect îi şterbeşte credibilitatea. Aceste amănunte constituie „probe". Pentru a vedea cine are dreptate, trebuie să le confruntăm cu cele validate.

Cum putem demonstra că o interpretare e greşită pentru că ratează miza (sau esența, sau spiritul) obiectului ei? Să luăm exemplul oferit de articolul lui Sorin Lavric. Autorul demontează interpretarea ideologizantă pe care Alexandra Lavastine o face operei noiciene pornind de la detectarea unei erori metodologice majore. Alăturând două citate referitoare la libertatea individului din *De Caelo* şi din *Şase maladii ale spiritului contemporan* (cărți apărute în 1937 şi 1978), eseista franceză conchide că, de-a lungul întregii sale vieți, Noica nu şi-a schimbat ideile în chestiune (idei, de bună seamă, retrograde). Sorin Lavric se îngrozeşte în fața unui asemenea reducționism, căci, scrie el, *De Caelo* este un volum nereprezentativ pentru gândirea filosofului, gestantă încă, fiind imposibil de pus alături de cele *Şase maladii ale spiritului*, operă de deplină maturitate. Cu alte cuvinte, Alexandra Lavastine omite istoricitatea obiectului cercetării. Dar citatele nu ne sunt oferite. La fel, pe Alexandra Lavastine n-o interesează „fleacurile astea ontologice", după cum se exprimă antifrastic Sorin Lavric, ci altceva, cu totul străin de opera noiciană. E drept, dar există şi un Noica-al-Alexandrei-Lavastine, altul decât

Noica-al-lui-Sorin-Lavric. Sorin Lavric comite el însuşi o primă greşeală. Ocupă el, în faţa operei noiciene, o poziţie obiectivă care să-i permită să acrediteze *adevărul* acesteia? Este el în măsură să susţină că *aceasta*, şi nu *aceea*, este miza acestei opere (respectiv cea ontologică, şi nu cea ideologică sau politică)? Deşi aş da dovadă de reducţionism, aş putea, văzând un urs într-o pădure, la o anumită dată, văzând un altul în aceeaşi pădure la o dată ulterioară, să conchid că, între timp, în acea pădure au locuit mereu urşi. Desigur, mă pot înşela, dar ipoteza mea nu este lipsită de argument. Acum, dacă, să spunem, pădurarul care-şi petrece aici tot timpul mi-ar asculta-o, m-ar putea contrazice. Mi-ar putea spune că e imposibil să mă pronunţ asupra prezenţei urşilor din pădure, de vreme ce nu trăiesc aici. Mi-ar putea răspunde, la rigoare, că habar nu am ce înseamnă o pădure în sens ontologic, că nu prezenţa urşilor conferă identitate pădurii, ci, de pildă, „legănarea" (*apud* Andrei Pleşu, *Pitoresc şi melancolie*; dar demonstraţia e în cazul acesta clară) sau cutare peşteră secretă pe care eu n-am văzut-o niciodată. Bun, dar pe mine mă interesau urşii. La fel, pe Alexandra Lavastine o interesează ideologia lui Noica, nu ontologia. În plus, ea oferă nişte citate. Dacă Sorin Lavric ni le-ar fi pus la dispoziţie, se poate presupune că aş fi putut stabili, raţional, cine are dreptate. La un alt nivel, dacă Sorin Lavric nu este de acord cu valoarea pragmatică a discursului raţional determinist, trebuie mai întâi să ne propună un altul, în aceiaşi termeni însă, prin care să ne convingă de faptul că *există posibilitatea ca cineva să înţeleagă şi să transmită esenţa unui discurs fără ca această transmisie să se supună unor criterii „estetice"(citeşte: afective) de validare*.

Sorin Lavric îşi dă seama că, în cele din urmă, este obligat să ofere o interpretare a operei lui Noica, din care să reiasă că aceea a Alexandrei Lavastine e fundamental greşită. Numai că o formulează, pentru cititorul neutru, astfel: în filosofia lui Noica este vorba

> de o fiinţă ce este gândită simultan după schema hegeliană individual-determinaţii- general şi după *modelul fizic al ordinii înţelese ca entropie mică şi informaţie multă*, apoi e vorba de trecerea dialectică de la *un palier al fiinţei* la altul pe baza unui *algoritm tetradic de tip circular* [...] ş.a.m.d." (*subl. mea*)

Cu alte cuvinte, doamnă Lavastine, nu ştii nimic, treci la loc, trei! Cine te-a pus să ieşi la tablă? Dar crede Sorin Lavric că bagajul cognitiv al cititorilor săi trebuie să conţină sensul „entropiei mici", al

„palierului ființei“ sau al „algoritmului tetradic de tip circular“? *Cui se adresează el*? Mie, sau, *de fapt*, autoarei franceze? Mai mult: corolarul pragmatic al acestei fraze tehnice este că, dacă nu posezi cunoștințele de mai sus, înseamnă că nu ai dreptul să-ți formulezi vreo opinie despre obiectul în cauză (opera lui Noica). De pildă, dacă nu ştii precis ce-i autoficțiunea, nu poți vorbi despre, să zicem, condiția femeii în *Schimbarea la trup* de Marie Darrieussecq sau, dacă nu ştii cum se joacă fotbalul, nu ai dreptul de a judeca un fotbalist pentru felul jalnic în care se exprimă public.

Este interpretarea lui Sorin Lavric făcută într-o *totală* cunoştință de cauză? Acuzațiile la adresa volumului franțuzoaicei continuă cu alte argumente aflate în *off-side*:

> A pune în același context tematic gândirea lui Noica cu cea a lui Arendt sau a lui Patočka înseamnă [...] a crea o confuzie din care nici unul din cei pomeniți nu are de câştigat. Pe Noica nu îl compari cu Arendt decât în două situații: când nu ai înțeles o iotă din spiritul operei lui Noica sau când vrei să reduci bătaia ontologică a unei gândiri de tip enciclopedic la traiectoria flască, dar aflată în vogă, a verdictelor ideologice.

Cine decide cum, ce sau care este *spiritul* operei lui Noica? Ce fel de argument rațional este o atare alegație? Cu cine, la o adică, ar putea fi comparat Noica, atâta vreme cât, la urma urmei, Hannah Arendt n-a trăit tocmai departe de Heidegger şi nici Noica nu-l ignoră? Pe Noica nu-l poți compara, probabil, decât cu el însuşi, în cadrul următoarei dihotomii *apriorice*: „Noica-în-sine“ şi „Noica-înțeles-de-mine“, primul termen fiind un absolut spre care tinde cel de-al doilea: lucru cu care sunt perfect de acord, dar cu condiția să se ştie că primul termen nu mai contează.

Opera nu este contemporană autorului ei, ci, odată publicată, cititorilor ei. Ea poate „întineri“ sau „îmbătrâni“ în postumitatea autorului, poate suferi diverse ecleraje, important este ca ele să poată fi validate. Nici un devot(at) al unei opere nu-i poate opri acesteia aventura istorică, fericită sau nu. În sfârşit, cum putem considera parte a refutației lui Sorin Lavric următoarea hiperbolă?

> Acolo [în *Încercare asupra filosofiei tradiționale, n.m.*] vezi literalmente cum tabelul categoriilor kantiene se topeşte la propriu, preschimbându-se în forma lichefiată a unor termeni ce trec unul în altul, desfăcându-se şi îm-

> pletindu-se rând pe rând, ca într-o cascadă ce curge univoc în ritmul straniu al cifrei patru.

Oricine s-ar putea întreba măcar cum ar trebui să apară cuiva *ritmul straniu al cifrei patru*, dar cred că numai Sorin Lavric este în stare să-l perceapă. Fapt pentru care am toată admirația. Întrebarea mea e alta: putem iubi, aşa cum o face doctorandul român, fără să judecăm pe cei care nu iubesc exact ceea ce iubim noi? Sau, altfel spus: suntem în stare să aplicăm interpretării de text criterii comune de validitate, care să excludă monopolul individual?

În episodul următor, din *Idei în dialog* nr. 5, Sorin Lavric oferă câteva citate din interpretarea ideologică pe care Lavastine o dă gândirii noiciene. Suntem întru totul de acord că această interpretare este din punct de vedere moral îndoielnică, în sensul în care textul lui Noica este utilizat de către exegeta franceză pentru a confirma nişte concluzii *a priori*. Totuşi, chiar şi aici, refutațiile lui Sorin Lavric sunt ocioase, de pildă în analiza conceptului de lume la Heidegger şi Noica. Într-un capitol intitulat „Etosul neutralității", aflăm că Lavastine critică la Noica tocmai ruptura dintre idei şi viață, faptul de a-şi fi trădat, prin modul de viață, ideile operei. Dacă acceptăm adevărul acestei constatări şi-i aplicăm teoria „probei responsabilității" a lui Andrei Cornea din volumul *De la Şcoala de la Atena la Şcoala de la Păltiniş*[1], vom avea un Noica-ideolog – ceea ce, recunoaştem, e absurd. „Nici unui alt filosof român nu i se poate găsi o osmoză mai clară între viață şi operă", scrie Sorin Lavric, pentru a infirma judecata Alexandrei Lavastine. Autorul extinde însă aria de acțiune a atacului:

> Dar să spui că Noica s-a compromis pentru că nu a vrut să fie disident seamănă, ca exemplu de rea-voință, cu o altă acuză ce i s-a adus de curând Școlii de la Păltiniş: că, în loc să se ocupe de problemele administrative ale țării, discipolii lui Noica continuă să facă astăzi cultură de elită, întorcând astfel spatele asprei realități în care se zbat bieții români.

Nu putem acuza practicarea scepticismului sau a stoicismului, aşa după cum nu putem judeca punerea în practică individuală a nici unei filosofii de viață. Fiecare se „îngrijeşte de sine" cum vrea. Trebuie însă avut în vedere codul cultural al fiecărui vorbitor/scriitor. Într-o exegeză, a ține cont de acest amănunt nu e obligatoriu, dar e recomandabil. Dacă recunoaştem că Alexandra Lavastine greşeşte

[1] Humanitas, Bucureşti, 2004.

pentru că trage spuza pe turta ei (sau, în franceză, *fait flèche de tout bois*), ignorând dimensiunea ontologică a proiectului noician, atunci îi putem cere şi lui Sorin Lavric ca, în interpretarea pe care o dă exegezei lui Lavastine, să evite o eroare asemănătoare. Dacă intelectualul francez a fost mereu angajat, a ținut mereu treaz spiritul cetățenesc de frondă, a corijat mereu deciziile puterii politice, asta s-a întâmplat pentru că el a investit practica ideilor cu un rol social: este vorba despre proiectul luminist, practicat, de fiecare dată, în spiritul vremurilor. Din perspectiva aceasta judecă Alexandra Lavastine izolarea lui Noica de realitatea imediată a comunismului. Pentru cineva care are în memorie exemplele lui Voltaire, lui Zola, lui Sartre sau lui Raymond Aron – oameni de inițiativă, cu rezultate astăzi şi bune, şi proaste –, pentru cineva care are în față exemplul unor Patočka (citat în lucrare şi incriminat de Sorin Lavric), Havel sau Walesa şi, în general, pentru un francez care păstrează în memoria culturală sacrificiile pe altarul emancipării făcute de atâția intelectuali europeni (sacrificii, în alte variante, pe altarul Diavolului), atitudinea de *înțelept* adoptată de Noica şi de „discipolii“ săi se poate cu greu supune unei aprecieri morale pozitive. Ar fi o crimă, nu-i aşa, să legăm această atitudine de cea a lui Nichita Stănescu, poet național pe care, având în anii 1970 tot ce-i trebuia pentru a duce o viață lipsită de griji, nu-l interesa prea mult „politica“ sau, atroce paralelă, de atitudinea delegaților la congresul al XII-lea al PCR, care l-au împiedicat pe Constantin Pîrvulescu să-şi continue criticile la adresa realegerii secretarului general Ceauşescu ca preşedinte de stat. Atitudinea filosofului capătă sens numai în context, iar contextul este tot atât de bine istoria metafizicii occidentale, cât şi – subliniez – istoria trăită de autor alături de concetățenii lui.

Lavastine şi Lavric lucrează cu două concepții diferite asupra definiției raportului dintre cultură şi societate. Pentru prima, cartea trăieşte în societate, prin ea, într-un fel de panteism în care ideile cărții se dizolvă în mințile tuturor cititorilor, informându-i şi formându-le conştiința critică. Pentru eseistul român, cartea se adaugă sumei cărților deja existente care alcătuiesc patrimoniul cultural al unei națiuni, imposibil de contestat de vreme ce națiunea şi cultura ei sunt consubstanțiale. Or, eu cred că, în modernitate, prima accepțiune a raportului cultură – societate este cea care s-a impus. Sensul unui text nu poate fi formulat decât din confruntarea lui cu sensul vieții posibililor săi cititori. Nu se poate să crezi că o carte, un autor,

o operă trăiesc sub un clopot de sticlă, deasupra societății, independent de ea, nu se poate să crezi că numai o critică imanentă dă seama de sensurile unui discurs.

Am adorat *Povestirile despre om* ale lui Constantin Noica[1]. Am crezut, imediat după ce le-am citit, că voi deveni un hegelian, înşelându-mă amarnic: n-am înțeles, parcurgând primele paragrafe din *Fenomenologia spiritului*, vorba eseistului, nici o iotă. Ceea ce m-a convins să mă reîntorc la Noica. Îl consider, cum spuneam la început, un gânditor de anvergură europeană, în parte datat încă de pe vremea în care publica, dar în nici un caz inutil. Nu cred, din ceea ce am citit, că naționalismul este trăsătura *fundamentală* a operei lui. Nu contează, Noica poate fi şi naționalist, aşa cum Nietzsche a fost precursor al nazismului, Rousseau al comunismului şi Marx al postmodernismului. Aşa cum Eminescu a fost xenofob. Latențele unei opere sunt actualizate subiectiv, iar dacă e de acuzat ceva aici, nu la subiectivitate trebuie să ne referim, ci, repet, la normele discursului ştiințific, altele decât cele ale hermeneuticii (fie ea „ontologică", ea însăşi o *metapovestire*). Îmi pare rău, aşadar, să spun că Sorin Lavric nu oferă, rațional vorbind, argumente care să-i susțină acuzațiile. El are însă dreptatea *lui*, care trebuie asumată ca atare, şi nu absolutizată.

De asemenea, dacă autorul doreşte să şi-o probeze, el trebuie să intre în jocul exegetic pe care-l joacă – incorect, poate – Alexandra Lavastine. Nu poți câştiga la Monopoly scoțând bani adevărați din portofel. Nu poți câştiga nici măcar dacă-i ştii regulile, trebuie să-ți pui în valoare o suită de calități manageriale. Sorin Lavric trebuie să înțeleagă nu numai ontologia noiciană, ci şi originile discursului lavastinian. Atunci când scrii: „Sunt încredințat că au fost clipe când Lavastine, aplecată asupra cărții pe care o scria, nu şi-a putut înfrâna constatarea dureroasă că, în ciuda imprecațiilor aruncate asupra filosofului, Noica este un personaj mult prea mare pentru un demers atât de meschin", te plasezi de partea cealaltă a baricadei, *la acelaşi nivel*. Provoci detractorul la duel din postura de apărător, nu de critic. Poate că şi Descartes, atunci când îi expedia pe Aristotel şi mai ales pe Platon în pivnița filosofiei, avea revelația „dureroasă" că ei sunt personaje prea mari pentru un demers – al său – „atât de meschin".

Paradoxul este că Noica are mai multă nevoie de Lavastine decât de Lavric – cel din articolele din *Idei în dialog*. Cred că se înțelege de ce.

[1] Cartea Românească, Bucureşti, 1980.

7. Intelectualul Mircea Cărtărescu şi despărțirea de trecut[1]

Atunci când, într-un interviu recent, Herta Müller îl acuza pe Cărtărescu de „apolitism" referitor la opiniile lui despre viața lui în ceauşism, nu-i țin neapărat partea scriitoarei nobelizate. De altfel, răspunsul scriitorului român, în Evenimentul zilei *din 8 octombrie 2010, e un text fără cusur din perspectiva psihozei „disidenței". Scriitura optzecistă a avut dimensiunea ei politică de netăgăduit, într-o „politică a literaturii" (Jacques Rancière), a scriiturii. Volumul* Aer cu diamante[2]*, în special prin Mircea Cărtărescu, Ion Stratan şi Florin Iaru, reprezintă un caz de figură al scriiturii în acțiune, iar valoarea poemelor este conferită nu doar din punct de vedere tradițional-estetic de geniul autorilor (dintre care Florin Iaru mi se pare cel mai înzestrat), ci şi, din punct de vedere politic, de conştiința istorică investită în forma acestor poeme (unde excelează mai degrabă Mircea Cărtărescu şi Ion Stratan). Chiar dacă optzeciştii n-au ieşit în stradă şi „s-au descurcat", există la ei o fidelitate față de cea mai subtilă estetică şi ideologie a sfârşitului de secol XX: unele care – cel puțin în Occident – se scriu dincolo de Bine şi Rău, sau mai degrabă pentru că Răul şi Binele umblă deghizate prin lume; totodată, scriitura optzecistă este una care subminează emfatismul modernist, de regăsit atât în discursul politic oficial, cât şi în filosofia underground a anilor 1980, chiar dacă în scopuri contrare. Paradoxul de-abia acum începe, şi abia astăzi diferențele de percepție politică dintre Mircea Cărtărescu şi Herta Müller apar bizare şi grăitoare în același timp.*

În ultimul roman al lui Michel Houellebecq, *Harta şi teritoriul*, personajul omonim enunță un paradox: vorbind despre Tocqueville, personajul Michel Houellebecq se miră că un vizionar aşa ca autorul cărții *Despre democrație în America* („fără îndoială cea mai inteligentă carte politică scrisă vreodată") şi-a cheltuit, ulterior scrierii capodoperei, toată energia pentru a deveni deputat de Manche şi, apoi, pentru a intra în guvern, „ca un politician obişnuit". Cu alte cuvinte, un tip genial în observația socială şi gândire politică rămâne, în practică, un ageamiu. Facem în viață alegeri care ne contrazic uneori radical, gesturi pe care suntem sortiți să nu le înțelegem şi care, ele, vorbesc despre noi fără ca

[1] Acest text a apărut, într-o formă uşor modificată, în *Observator cultural*, nr. 549, 5 decembrie 2010.

[2] Cartea Românească, Bucureşti, 1983, în ediția originală; Humanitas, Bucureşti, 2010, în a doua ediție, cea la care am avut şi eu acces.

noi, ca autori, să putem vorbi despre ele. Pătrunderea în politică, din orice direcție ar veni, te copleşeşte. Politica a fost, multă vreme – în ceea ce numim convențional modernitate –, tabloul de control al vieții publice, domeniul în care adevărul şi falsul puteau fi produse şi verificate. Dar, mai ales, locul individualizării. Marx scria că numai în societate te poți simți diferit de ceilalți. După ce relația cu Dumnezeu a coborât din cerul normativ al lumii, politica a rămas domeniul în care un individ, ajuns la tabloul de comandă, făcea cât o masă de indivizi „obişnuiți", cei care ar trebui să alcătuiască astăzi societatea civilă. Dar tot acum apare şi posibilitatea de a-ți răscumpăra absența de la butoane prin expresia publică. Intelectualul public este individul care, neavând puterea, scrie despre ea de la o tribună imaginară, încercând s-o uzurpe prin carisma discursului, s-o deturneze. Jocul periculos dintre politica vie şi politica prin procură, dintre politica efectuată şi politica retorică, a ars cu vâlvătăi în toate momentele de cumpănă ale istoriei, atunci când binele şi răul, deşi puteau fi confundate, se întruchipau explicit, ca absoluturi, în oameni singulari, în grupuri de oameni şi în actele lor.

Epoca aceasta s-a terminat o dată cu moartea lui Ceauşescu şi a agonizat până cel târziu la revenirea lui Iliescu cel Bun, la al treilea mandat. După primii zece ani de tranziție, s-a instalat, şi în România – nu în mințile tuturor oamenilor, dar în practica politică şi estetică a unei elite –, postmodernismul. Mă opresc aici, pentru că Mircea Cărtărescu a scris chiar o carte despre postmodernism – teza lui de doctorat. Or, dacă vorbim despre postmodernismul românesc, nu o facem doar ca să înlocuim o estetică cu o alta, ci pentru a atrage atenția asupra unei schimbări de paradigmă culturală, inclusiv politică. Mircea Cărtărescu, un scriitor nu numai excepțional, dar şi un om foarte inteligent, ştie perfect ce înseamnă postmodernismul şi postmodernitatea: un curent literar american şi o paradigmă culturală în Occident: sleirea ideologiilor tari, „estetizarea" politicii şi subordonarea ei față de imens de complexa maşinărie economică mondială. În cazul românesc, de pildă, un detaliu de politică postmodernă, pe care Herta Müller l-a sesizat perfect, este condamnarea comunismului în 2006, un gest teatral perfect, păcat că Baudrillard nu mai era în viață ca să-l poată comenta. Pe de altă parte, e normal ca, şi în postmodernitate, să conviețuiască mai multe niveluri de discurs, unele poate absurde: în politică, conservatorismul creştin cu cel naționalist, de stânga şi de dreapta (conflictul poate fi stins tocmai de o privire retrospectivă, postmodernă) sau, în estetică, expresionismul şi orfismul (care, în contact cu biografismul postmodern, devin „neo").

În interviul acordat de Mircea Cărtărescu poetei Doina Ioanid în *Observator cultural*, autorul *Nostalgiei* constată încă o dată cum termenul „manierism" a fost mereu prost înțeles în România, ca etichetă a lipsei de autenticitate, de valoare, deconectat de câmpul său germinativ, barocul european. Mircea Cărtărescu ştie ce e manierismul şi deplânge simplismul cu care termenul e receptat în România. Ştie ce e postmodernismul şi postmodernitatea. Şi totuşi, ceva s-a întâmplat cu scriitura lui, ceva mai presus de orice raţiune. După ani de zile de singurătate aspră, după ani de „apolitism" de citit mai degrabă ca misticism literar, pentru care niciodată nu mi-ar trece prin cap să-l condamn, Mircea Cărtărescu răsare în lumea publică românească: acolo, în faţa pulsiunii, toate teoriile cad ca secerate, aşa cum în general sensibilitatea mătură intelectul, aşa cum orice pasiune umileşte rezonabilul. Mărturiseşte franc:

> Am intrat din întâmplare în lumea comentatorilor politici: acum vreo şapte sau opt ani mi s-a oferit o rubrică în *Jurnalul naţional*. Rubrica era iniţial mai curând culturală. Scriam despre cărţi, dar încetul cu încetul a început să mă intereseze ce se întâmplă în viaţa politică. De atunci, am scris săptămână de săptămână editorial politic propriu-zis. Am simţit că fac lucrul ăsta cu o pasiune din ce în ce mai mare, care se justifica prin dorinţa de-a împinge lucrurile înainte, în direcţia pe care eu o credeam bună, cea a despărţirii noastre de trecut şi a orientării către lumea democratică şi civilizată.

Mircea Cărtărescu ştia atunci ce înseamnă să te desparţi de trecut prin literatură: asta făcuse dintotdeauna. În mod inexplicabil, în textele lui „politice", el se întoarce horărât în trecut. Rămâne bizar cum de el nu s-a angajat politic în 1996, când sensibilitatea politică rămăsese „modernistă", cum de a devenit un intelectual pasionat de politică când nimic nu mai era pasionant în politica românească, acolo unde roşul comunist, albastrul libertăţii şi galbenul belşugului (cum ştim din copilărie) au fost înlocuite (de pildă) cu portocaliul industrial, unde singurul interes rămâne cel pecuniar, iar proiectele au viaţa unei insecte, unde un metrosexual se „dă" revoluţionar (Mazăre), în vreme ce un şef de echipaj (Băsescu) se „dă" monarh iluminat. Va fi mereu surprinzător pentru mine cum „despărţirea de trecut" nu înseamnă pentru cel mai important scriitor român de astăzi despărţirea de un fel de gândire – pe care postmodernitatea o formulează de decenii –, ci o trecere, pură şi simplă, de la „comunism" la „lumea democratică şi civilizată", ca şi cum aceasta din urmă n-ar fi decât un sucitor îmbălsămat pe care divinitatea îl trece peste relieful răului pentru a-l topi pe dată într-o netezime înrourată, cam aşa cum credeam în decembrie 1989, într-un moment de graţie – adică de suspensie.

Despărțirea de trecut înseamnă pentru mine abandonarea „modernismului“, adică a naivității cu care l-am votat pe Constantinescu și pentru că „credea în Dumnezeu“, abandonarea figurii intelectualului dotat cu simțul adevărului (mai degrabă decât cu cel critic, care detectează falsul). Sigur, Mircea Cărtărescu nu este singurul intelectual român romantic, dar e poate cel mai onest dintre ei. Mulți cred și acum că regulile democratice funcționează astăzi ca-n 1848, totul este bine delimitat, ușor de înțeles și repede orientat spre bine, respectiv rău. Un om simplu, însă, ca Radu Filipescu, opozant adevărat (și naiv la rândul lui în anii 1980, când citea Noica și Păunescu în închisoare), astăzi recunoaște în presa socioeconomică eșecul *think-tankului* GDS. Pentru Mircea Cărtărescu, însă, s-a terminat „era Băsescu“, ca și cum această eră a fost mai mult decât perpetuarea unor discursuri de marketing politic pentru câștigarea celor două mandate prezidențiale regulamentare. Și ca și cum politica României ar fi un produs de fabricație internă.

După 2000, România intră în era sa „post-politică“, aceea în care evoluția ei depinde mai mult de politica regională și mondială decât de cea „națională“, în care accesul la NATO, la UE nu mai depindeau de cine este președintele României, în care rolul acestuia din urmă nu mai era decât unul de moderare a vieții politice și în care, orice-am face, coloșii multinaționali nu mai pot fi împiedicați de-un ciot, iar câștigul rapid (personal sau de gașcă) rămâne adevăratul mobil al tuturor potentaților. România devine iar, în mod evident (deși fusese implicit mereu), un element dintr-un plan *mai mare decât ea*, în vreme ce rețelele de „cumetrie“ consacrate pe vremea lui Ion Iliescu nu puteau dispărea decât tăiate de sabia unui erou care, oricum, trebuia să-și răsplătească soldații cu noi licențe de cumetrie.

Or, în acest context, pe practica politică a scriitorului Mircea Cărtărescu scrie „trecut“. Așa încât, alături de alți intelectuali în fața cărora președintele Băsescu scosese colierul cu mărgele de sticlă al anticomunismului, Mircea Cărtărescu face, de câțiva ani, politică la fel de naiv precum criticii care folosesc greșit termenul de manierism sau ca niște cripto-moderniști.

Ultimul roman al lui Michel Houellebecq e pe alocuri frumos, dar nu asta sare-n ochi: în primul rând, narcisismul. Mircea Cărtărescu este un caracter, risc, dar spun, din familia geniilor naturale de tip Rousseau. Ok, desigur, un Rousseau trecut prin era autonomiei literaturii, unul fascinat de America, fascinat deopotrivă de spirit și de creier, de gândire cu tot ce naște ea dimpreună cu locul material care o naște – creierul. O mare inteligență și o mare naivitate conviețuiesc în geniile acestea,

o curățenie din care țâşneşte atât energia centripetă (cea care-i însingurează şi le alimentează creația), cât şi cea centrifugă, la fel de impetuoasă, care fie purifică ea, fie se lasă maculată în trei secunde. Geniile acestea sunt uneori străbătute de pasiunea eroismului: devin atunci victime perfecte, adesea ale lor înşile. Acestor genii-victime li se alătură, în România de azi, oportunişti şi limitați. Intelectualii care gândesc şi scriu astăzi ca în urmă cu două decenii, încremeniți într-o realitate dispărută, aşa cum sunt cei care dau bani pe condamnarea oficială a comunismului sau pe colocvialitatea războinică a unui mic Dej în vremuri democratice (care dau banii ăştia împotriva „prostănăcismului" lui Geoană, de pildă), se pot încolona înaintea lui Adrian Păunescu (nu din perspectivă morală, ci istorică, bardul situându-se în urma lor pe scara anacronismului) şi pot intra dimpreună într-un muzeu al modernității eroice, al sensibilității superlativelor absolute.

Mircea Cărtărescu rămâne un erou al literaturii – mai mult: unul dintre sfinții literaturii, a cărui singură responsabilitate rămâne creația. Accesul lui *de* politică – de care profită unii şi alții – va face deliciul biografiilor care-i vor fi consacrate. Acum, însă, el se comportă ciudat: ca un exponat viu.

8. Cine cu cine ține. Politică şi liber arbitru

La Harvard studenții nu învață pentru a obține
un loc de muncă, ci pentru a inventa locuri de muncă.
Replică din filmul *Social Network*,
regia David Fincher

Absența conştiinței scriiturii despre care vorbeam la începutul acestui capitol nu apare doar punctual, la „autori". Ea apare nu doar la lectură, atunci când citim textele despre care am vorbit cu ochii pe care Roland Barthes îi numeşte ai „mitologului" (pentru că, tot el scrie, gradul zero al scriiturii este o mitologie a Literaturii). Apare şi la vedere, explicit, în tematizările eseiştilor români care vorbesc despre prezent şi despre modernitate dintr-o perspectivă care nu recunoaşte prezentului istoric românesc – care începe, cred eu, după anul 2000 – nici o identitate. În ultimele decenii, s-a vorbit fie de postmodernitate, fie de „hipermodernitate" (Baudrillard) sau de „antimodern" (Compagnon). Este, deci, greu să faci abstracție de un contur pe care istoria îl

desenează începând cu interbelicul în Statele Unite din punct de vedere economic, cu postbelicul în Europa Occidentală şi cu postcomunismul în Europa de Est (şi, pe de altă parte, începând cu anii 1960-1970 în lumea „postcolonială").

Dezbaterea dintre adepții ideii unei rupturi în istoria Europei în ultimul mileniu şi adepții ideii a două rupturi nu se va termina niciodată. Nici nu trebuie. Totul stă în abilitatea de a argumenta pornind de la bibliografie, cât şi de la experiența istorică. În ceea ce mă priveşte, eu cred în două rupturi. Una – secularizarea (mutarea teologiei în metafizică) şi o a doua căreia nu-i pot da un nume, dar care are două trăsături esențiale: abandonarea proiectului totalizării şi, corelativ, reducerea ideologiilor la etică. Aceste două etape nu au fost traversate de toate culturile europene, iar cele care au făcut-o le-au traversat diferit. Cartea lui William Marx *Rămas-bun literaturii* este, de pildă, povestea celei de-a doua rupturi văzute de un francez; cartea lui Christian Moraru, *Cosmodernism*, însă, este povestea diferită a unei aceleiaşi rupturi secunde.

Cultura română este una definitoriu mimetică. Încercările de a zăgăzui mimetismul au fost patetice şi nocive: vezi naționalismul comunist al regimului Ceauşescu. Totuşi, într-o astfel de perioadă, împiedicarea mimetismului cultural a făcut ca experiența modernității să nu fi fost nici măcar bine imitată. În prezent, cultura română imită democrația capitalistă, ceea ce nu e rău, în măsura în care scara imitației nu amenință să-i reproducă carențele decât la aceeaşi scară la care îi sunt reproduce calitățile. Există însă voci ce ignoră vârsta istorică pe care noi încercăm să o luăm ca model şi care produc astăzi un discurs desuet: conform acestor voci, nimic nou nu s-a întâmplat între anii '20 ai secolului trecut şi prezent, cu excepția, desigur, a haltei comuniste. Jumătate de secol comunist ar fi însemnat, pentru cultura română, o simplă arestare după care, la eliberare, deținutul a găsit lumea aşa cum o lăsase. Tot ceea ce va fi găsit schimbat n-ar fi decât rezultatul opresiunii. Conform acestor opinii, cultura occidentală este şi ea, astăzi, aceeaşi ca în urmă cu un secol, tot ceea ce s-a adăugat (imigrație, precaritate) fiind efectul unor neatenții ale Occidentului față de mersul propriei istorii (care s-a mai împiedicat). Nu e vorba numai de opinii, ci şi de ceea ce se numeşte, barthesian şi politic, „scriitură". Conform lui Barthes, să nu uităm, „scriitura este un act de solidaritate istorică"). Este, deci, un instrument politic. Scrii, publici, deci faci politică.

Intelectualii români de vază nu au conştiința scriiturii. Dorința lor pare aceea de a scrie ca, să spunem, Chateaubriand, pe care toți

romanticii francezi voiau să-l imite. Dar asta se întâmpla la 1800. Conform unuia dintre aceşti intelectuali,

> binomul tradițional era suflet – religie; binomul modern este corp – politică. În rezumat, identitatea politică, faptul de a trebui să ai un atribut politic asociat identității, este un dat al modernității. […] Pentru că la rădăcina atitudinii moderne se află raportul cu tradiția, totul, în modernitate, se pune în orizontul depăşirii: prin suprimare sau prin conservare? Stânga sau dreapta?

Acest stil curat, cartezian, narcisic în limpezimea lui, îmbracă o idee valabilă în 1905, când Statul se desparte de Biserică în Franța. Apărute în 1905, aceste fraze ar fi fost considerate corecte, fiind în plus actuale. Dar fie, să pornim din 1905: religia a fost înlocuită de politic, sub aceeaşi egidă a sacrului pe care-l manifesta teologia înainte, şi literatura apoi. Sufletul nu se transformă atât în corp, cât în sensibilitate, iar „numinosul" în „estetic", ştim asta din romantism. În România însă, după 2000, şi-n Occident, după 1945, încet-încet, modernitatea înțeleasă ca secularizare a uneia şi aceleiaşi aspirații redemptive suferă o cură de slăbire, se „estetizează" şi-n cele din urmă distribuie membrilor societății o sensibilitate care dispare însă *dintre* ei. Nici sufletul, dar nici corpul nu mai uneşte, sau tot mai puțin. Ceea ce era „corp" încă în 1989, şi mai ales atunci (poporul revoluționar) astăzi nu mai e decât sumă de trupuri, în vreme ce corpul s-a retras în „corporații" economice sub logouri inventive sau steguleţe sindicale, iar sensibilul a devenit îndeobşte gregar, cel mult parohial, cel puțin individual. În anii 1950, încă, Cioran (un alt român, în cele din urmă) putea să scrie, în *Exerciții de admirație*: „dreapta şi stânga, termeni atât de sumari încât am vrea să-i lăsăm demagogului facultatea şi plăcerea de a se servi de ei; simple aproximări de care nu ne putem dispensa". Poate că nu ne putem dispensa nici azi, dar ei nu mai aproximează de mult convingeri omogene şi unitare. Identitatea lor e moale, forma ei de agregare e lichidă.

Din 1905 s-au întâmplat multe în Occident. Dar să presupunem, *à la française*, că post-modernitatea e o formă, extremă, de modernitate. Că ea ființează, ca şi modernitatea, tot ca voință de depăşire care îşi ascunde realitatea de amânare. Dar ce se mai poate ascunde după psihanaliză? Să păstrăm ideea de *Aufhebung*. O pândeşte însă *la différance*. Nu mai poți ignora ceea ce între timp a devenit evidență. Oricâtă deferență manifeşti pentru tradiție, diferanța e în noi; inconştientul, „practicile de subiectivare", scepticismul cognitivist ne cheamă, ne strigă, ne bat în geam – sunt prezențe mentale inconturnabile. Dar un lucru e adevărat: putem depăşi ceva fie prin asimilare, fie prin uitare. Individul

de azi e un uituc, societățile la fel, dar inconştientul lor abia mai pridideşte semnând fişe de primire. Suprimăm fără să ne dăm seama ceea ce credem că am conservat, avem iluzia că suprimăm anume ceea ce de fapt rămâne, iar 1989 spune tot despre inconştientul politic care ne domină: încrederea în noi, din decembrie '89, s-a pierdut, deşi tocmai asta recuperaserăm; angajamentul politic de tip romantic, care ar fi trebuit să dispară, a rămas. Subiectele secularizării – tradiția, da, progresul, națiunea – se pierd printre altele, pe măsură ce fiecare individ poate deveni persoană publică. De aceea, din punct de vedere etic, postmodernitatea înseamnă şi o asceză: expresia individualității nu mai are parte de ecrane largi de proiecție, trebuie să se mulțumească cu „eu însumi". Dacă Proust e încă un modern, Beckett e deja postmodern...

Ştim astăzi că nu putem şti tot, ştim că ne scapă mereu câte ceva, că în chiar clipa în care am înțeles un fenomen el a şi trecut, şi trebuie să înțelegem din nou altceva. Acest altceva nu mai e mare-colectiv, e mic-parohial sau e difuz. Adesea, acest altceva nu e dat, ci e de construit sau măcar de semnificat de către fiecare dintre noi. De aceea, postmodernitatea este acea modernitate în care logica progresului nu mai funcționează, dar în care progresul este posibil numai cu condiția de a fi înțeles de ce vechea idee de progres s-a stins. Postmodernitatea e o modernitate fără rădăcini, dar cu amintirea rădăcinilor, cu absența lor rămasă în memorie. Am rămas cu memoria rădăcinilor pe care nu le mai avem.

Politica românească imită în acest moment procesul occidental de estetizare a politicii, dar e silită să nu recunoască aşa ceva, atâta vreme cât iluzia politicii aduce voturi. La ce bun să descurajezi un intelectual (exemplul lui Mircea Cărtărescu e unul printre altele) care vrea să se prezinte public ca-n 1905, dacă el îți poate aduce voturi? Politica a intrat şi la noi cu totul în mediatic, iar mediaticul e sporic şi volant, abundent şi inaderent. Media românească este, în plus, mai vorace decât cea franceză, de pildă. Înainte de 2000, de exemplu, se transmiteau imagini de la mitingurile, imense, care avuseseră loc. Acum, televiziunea fantazează un miting care (aproape) nu mai are loc: Baudrillard. Dar Baudrillard face rău: îl citeşti, nu te duci la vot, câştigă PSD. Mai bine citeşti altceva, care să te împingă spre vot şi să votezi cu cine trebuie. Citez o altă frază de demult (dar publicată recent):

> Cenzura, ingerințele editoriale, transformarea presei în „organizație", în fapt, într-o maşinărie întoarsă cu cheia […] sunt şi vor fi mereu de interes public major. […]

Dar autorul acestor rânduri nu consideră necesar să se întrebe care este valoarea interesului public în România şi în lumea de astăzi. Cazul Păunescu e la îndemână, dar tocmai am văzut-o pe Pamela Anderson înghesuită de fani pe aeroportul din Mumbai. Să ne amintim de Michael Jackson. Interesul public este astăzi atras de poveşti de alcov, de comentariile lui Becali şi de ameninţarea proximului cutremur. Valoarea lui este una comercială. Într-un deceniu de evoluţie galopantă, televiziunea a stors politicul ca pe-o rufă şi l-a lăsat acum să se usuce încet-încet până la fibre şi să putrezească. Locul public numit televiziune are avantajul de a fi cunoscut de toţi şi dezavantajul de a fi pentru toţi o *fata morgana* în care nu se întâmplă nimic. Să crezi în modernitate fără să observi tehnicile care o reformează mereu înseamnă doar să crezi, nu să cunoşti. Şi să laşi deoparte, să uiţi de o piatră unghiulară a modernităţii pe care mediatizarea politicului (simultană cu dislocarea lui spaţiul public) o pune în chestiune: liberul arbitru.

Modernitatea ca vârstă a alegerii libere şi individuale este o utopie mai mult sau mai puţin alterată; mai puţin acolo unde civilizaţia a arbitrat jocul inteligibilului cu sensibilul, mai mult acolo unde, la noi, de pildă, sensibilul debordează sistematic inteligibilul. Niciodată Mallarmé n-ar fi fost canonizat în literatura română, şi nu întâmplător canonul nostru literar cuprinde atâţia scriitori romantici şi postromantici. Citiţi o pledoarie parlamentară de-a lui Lamartine, dinainte de 1850, şi-o să vedeţi cât de aproape de discursul lui este discursul intelectual românesc, în măsura în care ambele enunţă angajamente, datorii, diatribe, elogii, în măsura în care ele dezvoltă o retorică a alegerii cu inima (sau cu bila).

Din orice perspectivă am privi, alegerea individuală s-a realizat mereu parţial. Acolo unde puterea se deleagă, individul are o libertate de acţiune mai mare; cu cât distanţa de la putere la individ e mai mare, libertatea scade. În abordări de cuprinderi diferite, ambii autori citaţi cred fără să clipească în puterea individului de a fi arbitrul realităţii în care trăieşte. De aceea, alegerea este înţeleasă ca un proces în care, între două prezenţe, alegătorul se îndreaptă numaidecât către una dintre ele. Ceea ce trebuie ales este mereu dat, niciodată construit, şi obiectul alegerii nu se naşte în minte, nu prin gândire se ajunge la el, ci în piele, urechi şi ochi. Argumentul vine post factum, noi deja am ales atunci când ne argumentăm opţiunea. În România, orice alegere e impulsivă, fie ea între două politici sau între două gusturi de chips-uri.

Există viaţă după modernitate. Există scriitură. „Orice Formă este şi Valoare“ (Barthes). A împiedica ceea ce un prieten numeşte

„disoluția politicului“ (dar ideea e deja veche) porneşte de la o altă premisă: că realitatea socială nu-i oferă individului alternativele din afară, că frontul pe care tele-intelectualul român se războieşte acum este fie o iluzie, fie ceva vândut ca iluzie în scopul câştigului. A alege astăzi nu înseamnă a o înlocui în post pe decedata caracatiță Paul, alături de echipele care evoluează şi care nu au proprii decât nişte culori, ele însele alese pentru a atrage privirea. Pentru ca alegerea să aibă şanse de reuşită, uneori e nevoie să inventezi tu singur ce alegi. Ideea prezenței autentice a Răului şi Binelui, care dăinuie în sângele nostru din decembrie 1989 încoace (comunism *versus* democrație şi stat de drept), nu face altceva decât să ne țină pe loc. În acel loc în care nici comunismul, nici statul de drept nu sunt decât fantasmele noastre, adică producțiile sensibilității, emanații epidermice, în numele cărora ne scoatem ochii unii altora, aderăm la un partid la fel de prost ca altul, alegem ceva la fel de imponderabil precum ceea ce am refuzat.

Trebuie să ne venim în fire. În 1989, am ieşit dintr-un coşmar pentru a cădea într-o fantasmă, şi nu cred că eram de condamnat. Povestea luminii orbitoare la ieşirea din peştera platoniciană e valabilă şi acum: lumina dimprejur era prea puternică pentru a mai distinge altceva decât întunericul din care tocmai ieşiserăm. Dar dacă de atunci încoace stăm cu pupilele la fel de mari-deschise fără să vedem nimic, chiar că avem nevoie de picături. Constanța cu care am continuat să alegem *doar din ceea ce vedeam alături de noi* trebuie să înceteze. Trebuie să ne gândim: atunci când votăm, de ce votăm (astăzi, în România)?; atunci când ieşim în stradă pentru a cere măriri de salariu, de ce cerem asta (astăzi, în România)?; atunci când vorbim, de ce retorica noastră e cea pe care o manifestăm, şi nu alta?; are retorica legătură cu stilul nostru (în sens „istorial“, heideggerian, ca origine, ca ființă a istoriei) sau cu faptul că retorica noastră e deja prescrisă şi noi doar o culegem şi o expunem în discurs?

De aceea, împotriva celor care cred că limbajul e, în general, secundar în alegerile noastre politice, identitare, că limbajul e un instrument prin care exprimi o adeziune sau o respingere şi atragi astfel alte adeziuni şi alte respingeri, cred că o prealabilă reflexie ar constitui adevărata alegere a fiecăruia în parte, fie ea neutră în raport cu ceea ce „se dă“. Am mai spus-o: eu nu cred că, după 2000, noi, în România, ne mai putem considera de la sine indivizi „moderni“, *dixit* Patapievici. Ceea ce ne rămâne de făcut acum e să ne gândim cine putem fi, din ceea ce vrem să fim. Şi nu e deloc uşor să-ți construieşti tu însuți obiectele alegerii. Dar toată literatura ne învață asta, dacă o citim în loc de declarații de presă, şi scrisul aşijderea, dacă ne gândim foarte bine de ce scriem aşa, şi nu altminteri.

III. Utopia românistă

La capătul acestei cărți, scepticismul meu e viu. Vanitatea de a fi scris-o îl domină, acum, aşadar promit să nu închei dezamăgit – sau dezamăgitor. În România, ecartul dintre intelectualii mediatici şi consumatorii de media este încă prea mare pentru a putea spera la un dialog între cele două tabere. Aşa cum acest dialog a fost absent în perioada interbelică, apoi interzis, oricum, aşa e şi acum. Absența acestuia este însă conjurată de potența fluxurilor afective, cele care astăzi au devenit produse mediatice dotate cu valoare de schimb. Cumva în disprețul evidenței democrației capitaliste, intelectualii publici continuă să se indigneze, la fel ca şi cititorii, ceea ce-i scuteşte pe unii şi pe alții de reflecție. Fiecare are însă alibiul asigurat. Intelectualii care vorbesc umăr la umăr cu clovnii naționali vor spune mereu că tot presa rămâne singura cale de difuzare rapidă a gândirii şi vor şti, chiar dacă tacit, că sunt plătiți, uneori, să scrie. Cititorii plătesc pentru a se indigna alături de ei, deci merită să-şi însuşească fărâme din retorica lor.

Dar oare ce s-ar întâmpla dacă aceşti intelectuali ar renunța la tribuna lor şi ar scrie pur şi simplu cărți? Ce-ar fi dacă oamenii politici ar fi lăsați singuri în fața alegătorilor, dacă s-ar trezi abandonați de donatorii de prestigiu şi de posesorii de cultură? Ce-ar fi dacă nimeni nu s-ar mai indigna în fraze nobile şi spumoase, wagneriene, dacă spațiul presei de tiraj ar fi abandonat fără rezistență vulgarității care o justifică dintotdeauna? Dacă am face o grevă de indignare, dacă am refuza să spunem ce simțim, de undeva de sus, față de ofensiva „josului“?

Cred că ar fi trist. Cred că, într-o cultură mică, tăria de caracter de care ai nevoie pentru a tăcea sau pentru a vorbi în cărți, interiorizat şi

discret, elegant, dar fără ostentație, este imposibil de păstrat. Într-o cultură mică ai măcar ocazia de a te auzi bine. Sentimentele tale, odată formulate, rostite, pot fi difuzate rapid, iar ecoul pe care-l cer, atâta vreme cât orice poziție publică se reduce la o pretenție morală, vine imediat, înzecit. Mie unuia mi-e imposibil să tac. Sufăr din cauza asta şi, poate tocmai de aceea, nu pot renunța la ambivalența *love-hate* pe care o menține şi-o potențează discursul public. Cred că avem nevoie de ideologie şi că, aşa cum accidentele de circulație nu vor dispărea niciodată cu totul atâta vreme cât se va circula pe şosele, ideologia va greva orice teorie: există, aşa cum spune undeva François Cusset, o complicitate indisolubilă între critica unui discurs şi alegerea acelui discurs ca obiect al criticii. Nu te enervează întâmplător un anumit lucru, şi nu altul. De aceea, voi continua să fiu sceptic şi să privesc cu scepticism orice încercare de a spune public adevăruri. Atunci când enunțurile rămân analitice, empirice, când referințele sunt punctuale, poți spune lucruri corecte. Altfel, ceea ce transmiți este tot mai mult o marcă stilistică, o voce, o ectoplasmă, trăiri.

Comunismul estetic despre care am vorbit la începutul acestei cărți şi toate analizele meta-ideologice care-i urmează au rădăcini afective pe care ar fi inutil să le ascund. Neîncrederea mea în ideologie seamănă cu neîncrederea într-o femeie frumoasă pe care mi-ar plăcea s-o cuceresc, cu riscul de a cădea în capcana unei prea evidente dorințe.

Şi totuşi, scriind, afirmi şi totodată amâni. Tematizarea comunismului are ceva din efortul de obiectivare al fiecărui gest de a scrie realități interioare. Prin faptul că se regăseşte scris, comunismul nu se termină niciodată; se stinge, doar, ca orice ființă, îndepărtându-se de generații noi şi rămânând abandonat, în cele din urmă, în cărți – dar de acolo nu va dispărea atâta vreme cât vor exista cititori.

Pe de altă parte, cred că există la mulți intelectuali români o nevoie de a spune – pentru a îndrepta conform propriilor vederi, pentru a-şi asculta şi evalua ecoul, pentru a-şi consacra socializarea şi a conjura trecerea timpului –, de a spune tot. De a spune acum ceva ce se termină cu punct, pentru a se putea desprinde apoi de spunere şi a o putea privi ca operă. Această dorință, de care nu sunt nici eu străin, ne plasează pe toți cei ca noi într-o vârstă culturală romantică, cea în care fantasma inauguralului n-a trecut încă. În care credem că totul se poate schimba, şi asta nu pe nesimțite, ci definitiv şi foarte repede. De fapt, nu se poate. Cei care au înțeles asta sunt conducătorii noştri

politici şi cei care ne plătesc pe noi pentru a publica în organele lor de presă. Cuvântul nostru, de îndată ce se doreşte public, plăteşte preţul asimilării la regulile şi spaţiul pieţei controlate de ei. El nu e liber decât dacă nu mai e public. Utopia libertăţii discursului public este, în fond, cea mai mare dorinţă omenească din Occidentul secular. Ea nu se poate realiza, dar, cu fiecare carte publicată, mai aflăm câte ceva despre ea, descoperim portiţe de scăpare, ne strecurăm, bricolăm, aşa cum credea şi a spus magistral filosoful Michel de Certeau. Şi el, ca şi alţii, ştia, după mai 1968, că destinul discursului public care se vrea liber este marginalitatea, dar nu dezarma. Cu riscul de a spune de fapt foarte puţin, de a transmite adesea altceva decât vrei să spui, discursul public continuă să existe, să ne afecteze, să se desprindă din alte discursuri, fie populare, fie specializate, să moară în inadecvare atunci când referinţele lui nu mai pot fi recunoscute. Singurul adevăr al ideologiei este sinceritatea, care poate fi, şi ea, simulată. Dar nici măcar ştiind toate astea, Jean Baudrillard, mânat de un patos al scrierii, n-a încetat să publice. Pentru că, în clipa cea mai publică a propriului discurs, descoperi că există ceva ce transcende orice raţiune, orice justificare, orice raport cu publicul – descoperi ceva din tine care te face să vrei să vorbeşti, să vrei să spui, aşa cum, ascultând, descoperi că ceva incontrolabil te face să vrei să asculţi. Această dorinţă trebuie însă recunoscută şi spusă. Ea va depăşi, mereu, orice mărturisire, dar cel puţin te va face să nu uiţi că, orice ai vrea să exprimi, limbajul articulat, sintaxa, lexicul, reprezintă un cod, un mijloc de a spune pe care trebuie să-l ţii sub control, cu care te poţi juca, cu care poţi glumi. Dar de care, mai ales în public – aşa cum se întâmplă cu nenea Spirache din *Titanic vals* –, nu poţi scăpa.

Nu poţi scăpa de vot dacă vorbeşti unor alegători.

Termin abia acum, cu o dezamăgire minoră. Mai întâi, un citat din Sorin Lavric:

> [...] nu-i văd lui Dan Puric un viitor liniştit. O să-şi ducă crucea cât va putea, supraveghetorii ideologici ai sănătăţii noastre mentale având grijă să-l compromită parţial sau total, în funcţie de cât de rezistent se va dovedi insurgentul. Dar, vorba autorului, să dea Dumnezeu să ne compromitem cu toţii ca Ţuţea. Dane, ce bine că ai apărut. Trunchiul meu de malac se înclină în faţa umbrei tale de mogâldeaţă.[1]

[1] Sorin Lavric, „Mogâldeaţa", în *România literară*, nr. 22, 2008.

Trebuie spus că Sorin Lavric nu e un malac – ne-am întâlnit odată chiar la sala de fitness. Dar estetica simetriei bate orice logică – şi nu-i vorba aici doar de logică. E vorba de acel bun-simț al gândirii care te întoarce mereu cu ochii şi mintea înspre cuvintele pe care le spui, înspre enunțurile pe care le formulezi şi înspre motivația pe care le-o conferi. Sorin Lavric nu e chiar un voinic, aşa după cum Dan Puric nu e chiar atât de scund. Pe de alte părți, nici Dan Puric nu e tocmai un impostor, după cum nici Sorin Lavric nu e chiar mereu un cercetător onest. Dar dacă totul e aproximativ pe lume, la ce bun să mai trăieşti? În lipsa definitivului, nu te cuprinde disperarea? Nu acesta e rolul intelectualului – să ne țină de mână, să ne dea huța cu luare-aminte în scrânciobrile din parcul uman?

Ziarul de duminică, numărul 3 pe 2008. Sorin Lavric, proaspăt autor al lucrării *Noica şi mişcarea legionară*[1], specialist în opera lui Constantin Noica (doctor în filosofie din 2005), altminteri eseist binecunoscut din paginile *Românieі literare* (în care visase dintotdeauna să semneze, după cum i-a mărturisit public Marinei Constantinescu), semnează un articol cu un titlu foarte incitant: „Eseiştii de azi". Este vorba despre tinerii eseişti români – „o nouă generație de eseişti cu pregătire umanistă", scrie autorul –, dintre care recunoaşte că face parte şi domnia-sa (acest gest merită într-adevăr salutat). Articolul s-ar putea înscrie mai degrabă la „cronica pesimistului" decât la cea a optimistului, pentru că Sorin Lavric nu salută apariția acestei noi generații; sau o salută, dar de adio.

În primul rând, el pune în discuție „substanța" pe care o mai pot avea tinerii eseişti în zilele noastre. Acest adverb, „mai", modalizează subtil discursul. Substanță ar fi existat în eseurile de odinioară – sau în eseurile scrise de eseiştii „bătrâni" –, dar e îndoielnic faptul că măcar ceva din ea ar mai fi rămas în textele noilor eseişti. Sorin Lavric dă şi definiția „substanței": „1. Să ai un text interior pe care să nu ți-l schimbi în funcție de context şi 2. posibilitatea ca acest text să-i influențeze pe alții". Or, mi se pare că lucrurile iau deja, în această formulare a definiției „substanței", o întorsătură periculoasă. Textul interior al unui eseist este bazat pe convingeri, desigur, dar este vorba despre convingeri argumentate. Or, contextul (lumea) trebuie să fie cea care să-ți orienteze argumentele. Nu poți, de pildă, să ai acelaşi text interior în 1990 şi în 2008, pentru că datele despre care sau pe marginea

[1] Humanitas, Bucureşti, 2007.

cărora scrii s-au schimbat între timp. Există, desigur, nişte principii morale şi estetice constitutive redactării textului care nu trebuie abandonate. Dar asta nu ține atât de substanța textului, cât de modul de raportare la obiectul discuției. Spre exemplu, acest obiect nu trebuie să fie o persoană, ci o idee etc. Îndrăznesc să invoc aici distincția făcută de Paul Ricœur între *mêmeté* şi *ipséité* (în *Soi-même comme un autre*, 1990). În primul caz avem de-a face cu o identitate recognoscibilă în diversele sale ocurențe, iar în celălalt, cu ceea ce rămâne neschimbat în urma unui traseu – narativ – de alienare a identității considerate ca *mêmeté*. Astfel, nu ştii ce e ipseitatea până nu ți-ai încheiat povestea, de unde şi rolul fundamental al acesteia din urmă în conturarea „a ceea ce suntem". Abia după ce textul interior suferă modificări impuse de cele ale realului constați, cum ar veni, „cine eşti". Cât priveşte cea de-a doua trăsătură a „substanței", nu rămân de spus prea multe. „Posibilitatea ca un text (interior) să-i influențeze pe alții" este un postulat foarte general, iar convingerea mea este că ceea ce-i influențează pe alții nu e un text interior, ci o expresie emanată de orice obiect pe care personalitatea cuiva îşi pune amprenta. Această amprentă nu se află întru totul sub controlul conştiinței, tocmai de aceea nici direcția de influențare nu poate fi anticipată de ființa „care se exprimă". Aşa se explică faptul că, întotdeauna, marile personalități sunt „controversate": ele exprimă mai mult şi altfel decât vor.

Înarmat cu o asemenea definiție bicefală a substanței, autorul, fidel retoricii duale, enunță două trăsături fundamentale ale „colegilor săi", adică ŞI ale sale, după cum recunoaşte. Prima este „degringolada ideologică", a doua, „neîncrederea reciprocă". Acum, îngrijorarea lui Sorin Lavric mi se pare exagerată. Nici tinerii eseişti „de stânga", nici „bătrânii", alături de care probabil se vede poziționat, nu dau dovada unei „degringolade ideologice". Conform etimologiei, *degringoladă* provine dintr-o rădăcină neerlandeză cu semnificația de „alunecare în spirală". Nu văd pe nimeni, chiar dacă există unii intelectuali foarte adjectivali în România – tradiția pamfletului obligă –, care să poată fi acuzat de aşa ceva. Mi se pare îmbucurător că eseul – în sens de text de idei – are parte de practicanți remarcabili, fie că vorbim de Caius Dobrescu, Ciprian Şiulea, Alex. Cistelecan, fie că ne mutăm în alt cartier, al lui Andrei Pleşu sau H.-R. Patapievici. Dacă avem deci oameni care să dezbată adecvarea ideilor contemporane la lumea în care trăim şi pe care o gândim, nu cred că putem vorbi nici de neîncredere reciprocă. Desigur, abordarea prudentă a ideilor care nu ne aparțin mi

se pare un bun gest tactic, dar comunitatea eseiştilor nu e Paradisul din ilustrațiile revistei *Turnul de veghe*, în care tigrii aduc flori în dar vițeilor tolăniți pe câmp. Lumea în care trăieşte intelectualul român este cel puțin binară: există o realitate „românească" mai degrabă empirică şi există o „piață de idei" internațională, policentrică, cu care racordurile trebuie, înainte de a fi făcute, îndelung gândite în ceea ce priveşte fezabilitatea. Ce înseamnă postmodern, ce înseamnă global, ce înseamnă local (sau „glocal"), ce înseamnă cultură şi ce înțelegem prin adevăr, toate acestea sunt întrebări ale căror răspunsuri oferite de culturile de tradiție din Vest nu pot fi copiate în limba română, aşa cum se întâmplă cu fel de fel de mărci, branduri, idei şi imagini care sunt aduse în România în lipsa oricărui context – kit epistemic – prin care să poată fi asimilate. În principiu, eseistul român nu este competitiv pe piața internațională tocmai din acest motiv: el nu are vreme să construiască un concept pe care să-l lanseze apoi pe piață pentru că abia apucă să recupereze gândirea produsă în Occident şi s-o transforme din semipreparat în produs digerabil.

De aceea, ultimul regret pe care l-aş putea nutri față de „eseiştii de azi" este „lipsa perspectivei unui ideal comun". Cred, în primul rând, că această perspectivă a fost terorizantă vreme de multe decenii. Şi că poate – paradoxal – numai în lipsa ei un „ideal" poate fi proiectat. Dar mi-e teamă de idealul „comun". Nici vorbă să cred că „ideal" este un cuvânt „reacționar" – cum, prudent, avansează defensiv Sorin Lavric. Cred că tocmai conotația lui „revoluționară" are de ce să trezească circumspecție. „Idealul comun" pe mine unul mă duce cu gândul, abia acum, la inutilitatea polemicii, la indiferența la argument.

Toți aceşti intelectuali, autentici sau pretinşi, sunt uniți într-un soi de spirit pe care încerc să-l sugerez acum. Pe de o parte „proştii" – Pavel Coruț sau Dan Puric –, pe de altă parte, „deştepții" – Sorin Lavric sau Gabriel Liiceanu – sunt uniți, dincolo de inteligență retorică, dincolo de viziune culturală – şi când spun dincolo nu înseamnă că diferențele dintre cele două tabere nu contează, dar ele nu reprezintă totul – de un ideal comun: un anume românism sau românitate, sau cum vreți şi puteți să-i spuneți unei entități foarte greu de circumscris de la care vorbitorii de limbă română îşi revendică identitatea publică şi, uneori, privată. Vreme de douăzeci de ani, încrederea pe care intelectualii au avut-o în politică şi încrederea în politică nutrită de cei care au avut încredere în intelectuali au încercat să justifice

argumentul idealului comun. Vreme de douăzeci de ani, sintagma „comunismul românesc" a zăcut în mințile tuturor ca un leş prea puturos şi înspăimântător pentru a fi mutat şi analizat. Gândit. Dedesubt, modernitatea comunismului, pretenția lui de a depăşi ideologic şi practic eterogenitatea binomului bine-frumos, ideea unui erou care justifică ideea unei națiuni (Ceauşescu-România) şi a unui înger care ştie că salvarea nu vine de sus, ci numai sus se poate realiza (de unde elitismul intelectual), toate acestea şi alte elemente care alcătuiesc un proces şi o structură mentală funcțională identic înainte şi după 1989 au rămas acolo – nimeni n-a avut interesul şi curajul şi intuiția sau poate nebunia să le strice, să le rupă, de teama unui vid de identificare mult mai periculos decât vidul de putere din decembrie 1989. Refuzul de a gândi culturalul cuplat cu economicul (lecție marxistă, dacă vreți), de a gândi eticul în fenomenalitatea lui atât de frecvent estetică, refuzul de a integra comunul, banalul, vulgarul, efemerida în enunțurile intelectuale, patetismul oricărei abordări a românității în locul unor deconstrucții analitice au dus la prelungirea până astăzi a unui complex intelectual despre care eu sunt ultimul care ar veni să vă vorbească. Divertismentul mediatic, această industrie nouă în România şi care în lume are parte de felurite analize, este discutat de intelectualii români din punct de vedere moral, adică evacuat, la fel ca în secolul al XIX-lea. Îmi amintesc cum Gabriel Liiceanu condamna traducerea în limba română a ficțiunilor istorice ale lui Dan Brown din considerente morale, ca şi cum diferența autentică i-ar opune pe Dan Brown şi Paulo Coelho, nu pe aceştia doi altor scriitori adevărați. Cultura occidentală a ajuns de o vreme la concluzia că, într-o lume în care politicul este supradeterminat cultural, în care mizele mecanismelor democratice au ca rol principal autoreproducerea – salutară în fața spectrului dictaturii –, intelectualului îi rămâne să descopere importanța semnificațiilor aparent, „natural" mici. Abia pornind de aici, el, intelectualul, şi mai ales literatul îşi dobândeşte acel „ceva" de spus: un fel de-a spune, o spunere, nu atât o temă. „Forma este Valoare", să nu uităm cuvintele lui Barthes, sau mai degrabă să le învățăm, în sfârşit.

Abia acum lucrurile încep să se schimbe. Ceva se pierde, desigur: idealul comun nu va mai exista ca fenomen social perceptibil ca luna plină în crucea nopții. Ar merita însă să zăbovim mai mult asupra ideii de comunitate astăzi. Pentru că felul în care ne-o imaginăm ne face să prelungim viața formei romantice a identității noastre, cea care s-a potrivit atât de bine în cadrul comunismului naționalist din

anii 1960-1980, sau să participăm la viața publică altfel, mai puțin afectiv şi mai individualist, sau mai utopic, pierduți între polii foarte îndepărtați ai comunității globale, abstractă nu o dată, şi familiei sau companiei pentru care lucrăm. Idealul comun nu se mai referă astăzi la o comunitate de limbă, cu toată nostalgia pe care o astfel de pierdere de identitate o generează. Într-una din tot mai multele cărți de filosofie pop care apar în limba franceză, există un studiu al lui Denis Guénoun, profesor de literatură la Sorbona, poet şi specialist în dramaturgie, intitulat „Dramaturgia fotbalului şi chestiunea națională"[1], în care autorul arată că meciul de fotbal astăzi este un spectacol cu funcția cathartică a tragediei antice, pentru că el este locul unei drame pe care capitalismul are tot interesul s-o intensifice pentru a-i exploata potența afectivă. Astfel, spune el, „capitalismul vrea națiunea", dar, adaug eu în spirit baudrillardian, cu statutul de semn, alături de care stau nişte culori cu care cetățeni tot mai diferiți se acoperă pentru a reprezenta un stat. Dacă suportul idealului comun în cadrul comunității naționale a rămas doar fotbalul, şi asta mai ales pentru că întreținerea conflictelor puse în scenă aduce bani, e limpede că intelectualul trebuie în primul rând, înainte de a scrie pentru şi în spațiul public, să gândească termenii în care se rosteşte acesta. Mi se pare evident că reflecția intelectuală nu se mai poate face astăzi decât de la distanță, la distanță chiar de valorile pentru care militezi sau cel puțin în care crezi, pentru că tot ce reprezintă apropierea (sau respingerea, ca reacție la apropiere nedorită) e învestit de democrația capitalistă.

Poate că realitatea socială a democrației capitaliste n-a fost foarte clară înaintea anilor 2000. Creşterea economică, având ca efect abundența materială, deschiderea granițelor şi expansiunea mediatică, fenomene pe care Statele Unite le cunosc din anii 1950, iar Europa de Vest, de la sfârşitul anilor 1960, a modificat mizele dezbaterilor culturale. Or, la noi, ele au rămas aceleaşi: discursul moral şi ideologic evită noile realități având ca alibi permanent referința unei lumi duale, comunism *versus* democrație, care a murit; insistența acreditării mizelor politice în discursul public uită de premisa transformării politicului într-o democrație capitalistă şi nu găseşte de cuviință

[1] Rezumatul cărții *Pourquoi des théories?*, apărută în 2009 la editura Les Solitaires intempestifs, se găseşte pe situl www.fabula.org, sub semnătura lui Marie Baudry. În premieră, desigur, printre autorii studiilor reunite aici se regăsesc feminista americană Judith Butler şi poetul francez poststructuralist Michel Deguy.

să regândească semnificațiile termenilor cu care operează. Există în acest refuz un dispreț față de material şi cotidian – mediul social prin excelență al democrației capitaliste – care face ca intelectualul român să se situeze deasupra lor, atunci când vorbeşte. E important: distanța abordării cotidianului este constitutivă actului intelectual. Dar această distanță nu trebuie să situeze analizantul deasupra obiectului analizat, ci doar în retragere. Or, în acel moment, statutul său de intelectual se dărâmă. Omul rămâne fie „filosof", fie universitar, fie (fost) politician sau jurnalist. Îşi restrânge accesul public la câteva tipuri de analize şi devine ceea ce ar trebui, în sfârşit, să devenim noi toți: intelectuali de nişă. În România, însă, raportul centru *versus* margine e dominant, ceea ce face ca realitatea colorată a democrației capitaliste să poată fi trecută în rezervă de mintea intelectualului român. Din acest punct de vedere, comunismul românesc a fost o mană cerească pentru gândirea lui. De îndată ce, apoi, după încă vreo zece ani, a fost clar că binele şi răul colectiv nu se găsesc în politică, în ideologie şi, în general, în puterea intelectualului, lui nu i-a mai păsat. Şi a fost salvat la timp de un preşedinte care, după ce a condamnat comunismul, l-a păcălit convingându-l că lumea are încă nevoie de el *ca şi până acum*. Dar nu avea decât el.

Nu pot încheia fără să remarc un fenomen recent: apariția unui discurs „de stânga". El funcționează în acest moment în diferite alianțe, pentru mai multă vizibilitate: în primul rând împreună cu un liberalism critic, profesat, de pildă, de Ciprian Şiulea, sau cu un conservatorism anticapitalist, conform unui model venerabil deja, ilustrat, de pildă, de Şcoala de la Frankfurt sau de ultimul Heidegger (tandemul Augustin Ioan-Ciprian Mihali ar fi aici un exemplu, discutabil, ce-i drept, pe teritoriul culturii române recente). În cadrul stângii înseşi, există un curent moderat şi vandabil, reprezentat de Vasile Ernu, şi un altul dur, al lui Ovidiu Țichindeleanu şi Alex. Cistelecan, de pildă. Acest contingent discursiv este cazat de la o vreme de cea mai spectaculoasă platformă intelectuală românească virtuală, www.criticatac.ro. În acest moment, adresabilitatea textelor reunite aici este limitată de inerția publicului. În mod limpede, însă, discursul de stânga, absent până de curând din spațiul românesc, va câştiga amploare, substanță, vizibilitate. Pericolele care-l pândesc sunt nenumărate. Ele țin atât de tendința schematismului în interpretarea obiectelor artistice, cât şi de evacuarea psihologiei din explicația oricărui fenomen omenesc (psihologismul fiind adesea un defect care nu poate fi combătut

mereu cu determinisme structurale). În mod cert, însă, aceste defecte nu au şanse să-i zădărnicească ofensiva în viitorul apropiat, în măsura în care opoziția discursivă pare lipsită nu doar de conştiință (auto-) critică şi neutralitate politică, ci şi de voința efortului de a gândi realități sociale cotidiene. Va veni, vreodată, clipa în care intelectualul autentic va fi, şi în România, cel „antimodern", în accepțiunea lui Antoine Compagnon. Atitudinea ambivalentă a patosului reținerii – „antimodernul" –, manifestă deja, în artă, un nou tip de sublim, sublimul minimalului. Dar o atare atitudine, etică, nu poate face şcoală şi nu poate schimba nimic. De aceea, ne-o vom rezerva pentru mai târziu sau pentru sine.

Mulțumiri

Această carte a început în 2002, sub forma unui eseu confesiv despre schimbarea Puterii din decembrie 1989. Treptat, eseul s-a lungit, pentru că eram preocupat de forța sensibilă a spectacolului acestei înlocuiri de Putere, fenomen fascinant pentru mine, pe care l-am văzut pus în ficțiune în *Zorba Grecul*, filmul lui Mihalis Kakogiannis din 1964. Mai târziu am descoperit noua istorie, iar apoi am intrat pentru o perioadă în câmpul magnetic al luărilor de poziție intelectuale, după 2006. Am constatat, printre altele, că discursul intelectual românesc este alergic la teorie, în primul rând, şi apoi la (corelativ) reflexivitatea propriului limbaj. Este un discurs robust, care nu se pune în chestiune, din considerentul că problemele ridicate depăşesc mereu în importanță limbajul în care sunt formulate.

Această siguranță de sine a discursului intelectual românesc se regăseşte la intelectualii, mai tineri sau mai vârstnici, care întruchipează figura istorică a intelectualului ca instanță morală. Or, dacă intelectualul rămâne o instanță morală astăzi, el nu poate face acest lucru decât trecând prin reflecția asupra limbajului public, asupra celui pe care-l foloseşte (şi aici aştept critici), cât şi asupra limbajului pe care-l ia în colimator. Slăbiciunea altora este propria slăbiciune, asta o ştie orice scriitor şi îi este imposibil, astăzi, în postmodernitate, să n-o recunoască.

Această carte n-ar fi apărut dacă nu existau bunăvoința şi încrederea unor oameni, de la Ion Bogdan Lefter, Carmen Muşat şi Ovidiu Şimonca, de la *Observator cultural*, la Adriana Bittel şi Nicolae Manolescu, în *România literară*, Simona Sora, Andrei Pleşu, la *Dilema veche*, Horia-Roman Patapievici, la *Idei în dialog*, întreaga echipă de la *Cultura* şi, pentru o perioadă scurtă, dar importantă, Rodica Palade, de la revista *22*. Cu unii dintre ei polemizez aici, ceea ce ştirbeşte o fărâmă din mulțumirile pe care li le adresez în calitatea lor de constructori ai unui spațiu intelectual public. Nu înseamnă că sunt mereu sau predominant de acord cu ei. Nu cred că acest spațiu este perfect şi nici măcar mulțumitor. El există însă, ceea ce, după decenii de manifestare larvară, de grave deturnări de la funcția sa publică într-o democrație sau chiar de interdicție totală, nu poate fi decât îmbucurător, şi asta în mod decisiv.

Această carte n-ar fi apărut dacă nu existau Ioana Rosenberg şi Editura IBU Publishing, tinere, profesioniste şi inovatoare, şi dacă redactorul n-ar fi avut răbdarea de a-mi verifica cu minuție textul.

Mulțumirile mele merg, de asemenea, înspre domnul Adrian Cioroianu, care a acceptat, în calitățile sale de intelectual public de calibru şi de povestitor savuros în primul rând, apoi de istoric recunoscut al istoriei contemporane a României, să prezinte acest volum hibrid, de reflecții teoretice, de entuziasme psihanalizabile, de psihocritici amendabile. Un volum, în cele din urmă, despre România anilor 2000.

Bibliografie selectivă

Alexandre, Maxime (ed.), *Romantiques allemands*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1963

Barthes, Roland, *Œuvres complètes*, I, Seuil, Paris, 2002

Barthes, Roland, *Le Neutre. Cours au Collège de France (1977-1978)*, Seuil IMEC, Paris, 2002

Bayard, Pierre, *Comment parler des livres que l'on n'a pas lus ?*, Minuit, 2007, *Cum vorbim despre cărțile pe care nu le-am citit*, trad. rom. de Valentina Chiriță, Polirom, Iaşi, 2008

Cerisuelo, Marc, *En quête d'un absolu relatif. Le moment romantique de la pensée française*, Critique, 745-746, „Europe romantique", 2009

Ciocan, Cristian, „Peut-on faire de la philosophie quand on est privé de liberté? Le cas roumain: Constantin Noica et Alexandru Dragomir", revista *Vox Philosophiae*

Ciomoş, Virgil, *De la experiența sublimului la starea de excepție*, Paideia, Bucureşti, 2006

Cioran, Emil ,*Silogismele amărăciunii*, Humanitas, Bucureşti, 2008

Cioroianu, Adrian, *Ce Ceausescu qui hante les Roumains*, Curtea Veche Publishing, Bucureşti, AUF, 2004

Cistelecan, Alex., *Viața ca film porno*, Aula, Braşov, 2007

Compagnon, Antoine, *Antimodernii*, trad. rom de Irina Mavrodin şi Adina Dinițoiu, Editura Art, Bucureşti, 2008 sau *Les Antimodernes*, Gallimard, 2005

Compagnon, Antoine, *Le Demon de la théorie*, Seuil, Paris, 1998

de Crousaz, Jean-Pierre, *Traité du beau*, Fayard, Paris, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, 1985

Dobrescu, Caius, *Modernitatea ultimă*, Univers, Bucureşti, 1998

Ernu, V., Rogozanu, C., Şiulea, C., Țichindeleanu, O. (coord.), *Iluzia anticomunismului*, Cartier, Chişinău, 2008

Foucault, Michel, *Ordinea discursului*, trad. rom. de Ciprian Tudor, Eurosong&Book, Bucureşti, 1998

Foucault, Michel, *Hermeneutica subiectului. Cursuri la Collège de France (1981-1982)*, trad. rom. de Bogdan Ghiu, Polirom, Iaşi, 2004

Furet, François (coord.), *Omul romantic*, trad. coordonată de Giuliano Sfichi, Polirom, Iaşi, 2000

Gide, André, *Voyage en URSS*, Gallimard, Paris, 1936

Gide, André, *Nouvelles Pages du Journal*, Gallimard, Paris, 1934

Gide, André , *Jurnal*, 4 vol., trad. coord. de Sorina Dănăilă, Cartier, Chişinău, 2008

Gherguț, Sorin, *Time out*, Editura Timpul, Iaşi, 1998

Ginzburg, Carlo, *A distance. Neuf essais sur le point de vue en histoire*, Collection Bibliothèque des Histoires, Gallimard, Paris, 2001

Gordon, Haim, Gordon, Rivca, *Heidegger on Myth and Truth: A Rejection of Postmodernism,* Peter Lang, New York, 2006

Greenblatt, Stephen, *Learning to curse. Essays in early modern culture*, Routledge, Londra, 1992

Jameson, Fredric, *The Cultural Turn*, Verso, Londra, 1998

Kant, Immanuel, *Critica facultății de judecare*, trad. rom de Vasile Dem. Zamfirescu şi Alexandru Surdu, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981

Kennel, Herma, *Radu Filipescu. Jogging cu Securitatea*, trad. rom. de Nora Iuga, Polirom, Iaşi, col. „Ego-grafii", 2009

Kurzweil, Edith, Phillips, William, *A Partisan Review Reader*, Routledge, Londra, 1983

Liiceanu, Gabriel, *Epistolar*, Humanitas, Bucureşti, 2008

Lotringer, Sylvère, Cohen, Sande (ed.), *French Theory in America*, Routledge, Londra, 2001

Lyotard, Jean-François, *Inumanul*, traducere şi postfață de Ciprian Mihali, Idea Design&Print, Cluj-Napoca, 2002

Marx, Karl, *L'Idéologie allemande*, Nathan, Paris, 1991

Marx, William (dir.), *Les Arrières-gardes au XXe siècle*, PUF, Paris, 2004, 2008

Matei, Sorin Adam, *Boierii minții. Intelectualii români între grupurile de prestigiu şi piața liberă a ideilor*, Compania, Bucureşti, 2004

Mihali, Ciprian, *Sensus communis. Pentru o hermeneutică a cotidianului*, Paralela 45, Piteşti, 2001

Nagel, Thomas, *Oare ce înseamnă toate astea?*, trad. rom. de Isabela Ieţcu-Preoteasa, All, Bucureşti, 1998

Neamțu, Mihail, *Gramatica ortodoxiei. Tradiția după modernitate*, Polirom, Iaşi, 2007

Patapievici, H.-R., *Despre idei şi blocaje*, Humanitas, Bucureşti, 2007

Philippe, Gilles, Piat, Julien, *La Langue littéraire. Une histoire de la prose en France de Gustave Flaubert à Claude Simon*, Fayard, Paris, 2009

Puric, Dan, *Cine suntem?*, Editura Platytera, Bucureşti, 2008

Rancière, Jacques, *La Parole muette*, Hachette, Paris, 1998

Rancière, Jacques, *Politique de la littérature*, Galilée, Paris, 2007

Raynaud, Philippe, *L'Extrême gauche plurielle: Entre démocratie radicale et révolution*, Autrement, Paris, 2006

Schiller, Friedrich, *Scrieri estetice*, trad. rom. de Gheorghe Ciorogaru, Univers, Bucureşti, 1981

Szendy, Peter, *Tubes. La Philosophie dans le juke-box*, Minuit, Paris, 2008

Şiulea, Ciprian, *Retori, simulacre, imposturi. Cultură şi ideologii în România*, Compania, Bucureşti, 2003

Toma, Radu, *Secolul XVIII francez: epistemă, ideologie, roman*, Univers, Bucureşti, 1981

Ungureanu, Traian, *Războiul timpurilor. Declin occidental şi asediu islamic*, Humanitas, Bucureşti, 2006

Ungureanu, Dan, *Zidul de aer. Tratat despre mentalități*, Bastion, Timişoara, 2008

Weill, Nicolas, „Pour en finir avec la «crise française» du romantisme allemand", în *Critique*, 745-746, „Europe romantique", 2009

White, Hayden, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1973

*** *Fresh Theory I*, Leo Scheer, 2005

Cuprins

Prefață*: Invitație la valsul tandru al polemicii de calitate,* de Adrian Cioroianu *7*

Supremația esteticului.....*15*

PARTEA ÎNTÂI

I. Istorie, trecut, comunism 19
1. Limbajul democrației capitaliste 19
2. Intelectuali de etos: Caius Dobrescu şi Ciprian Şiulea 28
3. Teorie culturală sau pop'philosophie 36
Intermezzo. Cum înțeleg comunismul 40
II. Romantismul comunismului 49
1. Ieşirea din romantism. De ce vorbesc neîntrebat 49
2. Ceauşescu, ultimul erou (R.I.P.) 59
3. Note despre poetica sublimului în istoria modernă (tratat de chirurgie estetică).....69
4. Agonii ale romantismului.....82
a) Emil Constantinescu.....82
b) 13-15 iunie 1990 – 13-15 iunie 2008: spectre 86

PARTEA A DOUA

I. Muzeul comunismului românesc 89
1. A înțelege şi a condamna comunismul 92
a) Două plimbări cu Andrei Pleşu 100
b) Stângismul de Cluj 108
2. Ideologia ca impresionism. Cuvinte care ne impresionează.. 110

3. Ideologie şi economie. Ce poate spune şi ce poate face „stânga", în realitate? 122
II. Convorbirea publică în România postcomunistă 129
1. Critica raţiunii intelectuale..... 130
a) Intelectuali de patos: Valeriu Stoica, Gabriel Liiceanu, H.-R. Patapievici. „Campania împotriva intelectualilor" ... 133
b) Intelectuali inocenţi: Andrei Cornea..... 139
2. Intelectualul ca ultim romantic 142
3. Obsedantele teme 149
a) Anticomunismul 149
b) Nostalgia creştinismului 163

PARTEA A TREIA

I. Gândire, reflex, afect. Intelectualii români în anul 2000.. 169
1. Ana Blandiana sau romantismul postcomunist 170
Stil şi scriitură..... 172
Voinţa de a face.....177
Voinţa revoltată 179
Sensibilitatea eroului 181
2. Cărţile „vinovate". Hitler, Marx şi Descartes 184
3. Jurnalismul de gândire: Războiul timpurilor 189
4. Despre propriile idei şi blocaje 198
5. Uite cine cu cine vorbeşte. Mihail Neamţu sau Tradiţia după modernitate 203
6. Exegeza de monopol.
Noica, Lavastine şi Sorin Lavric 214
7. Intelectualul Mircea Cărtărescu şi despărţirea de trecut..... 223
8. Cine cu cine ţine. Politică şi liber arbitru 227
III. Utopia românistă..... 233

Mulţumiri.....243
Bibliografie selectivă 244